



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

THE
PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF
PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

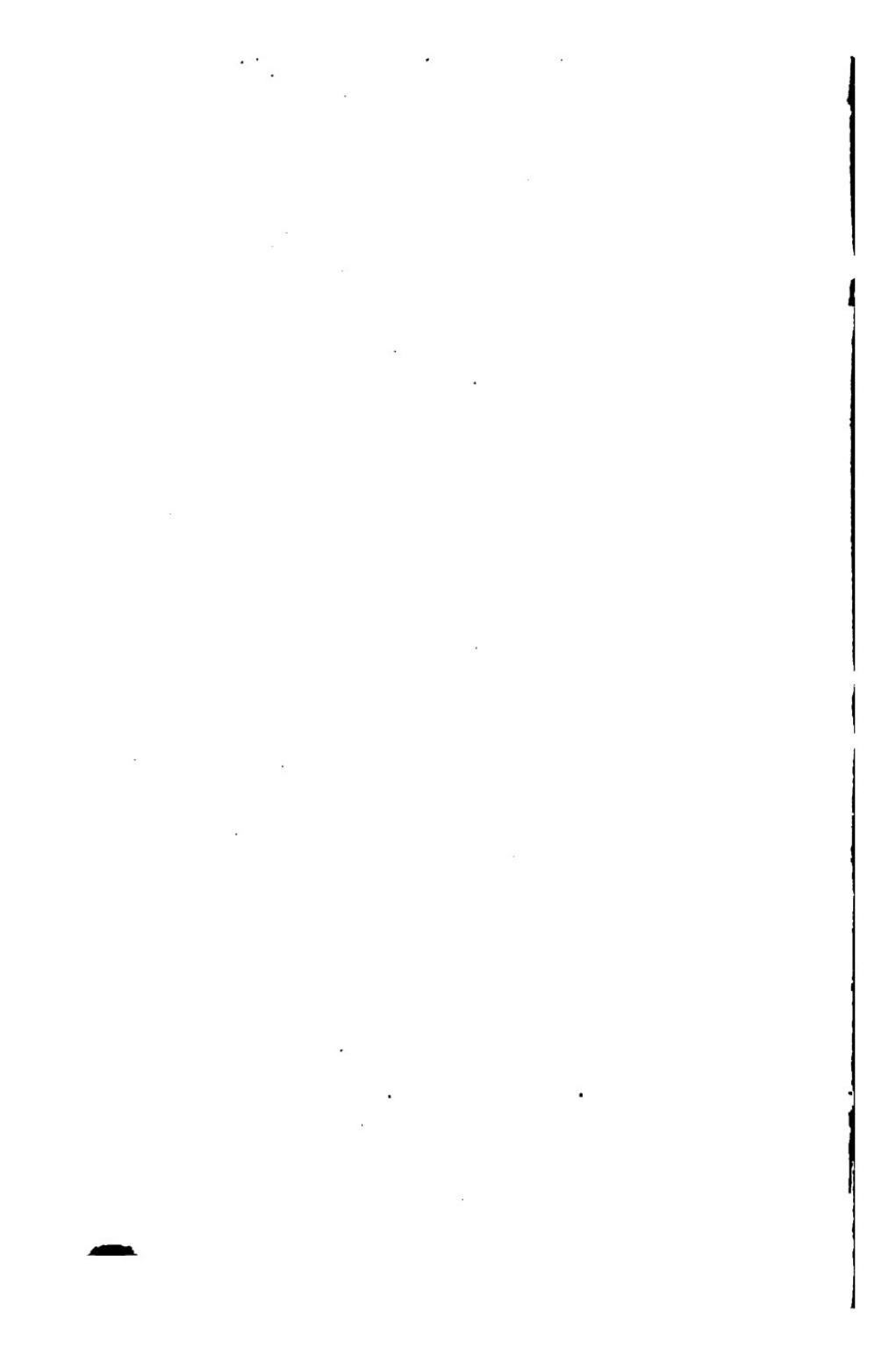
1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BT

101

C 84





ISSAY

DIEU ET L'AME

AI D'IDEALISME EXPERIMENTAL

DU MÊME AUTEUR :

LES

CONDITIONS DU BONHEUR ET DE LA FORCE
POUR LES PEUPLES ET LES INDIVIDUS

2^e édition refondue, 1879, 1 vol. in-18

A la Librairie de GUILLAUMIN & C^{ie}.

PARIS, 14, RUE RICHELIEU.

DIEU ET L'AME

ESSAI D'IDÉALISME EXPÉRIMENTAL

PAR

64849

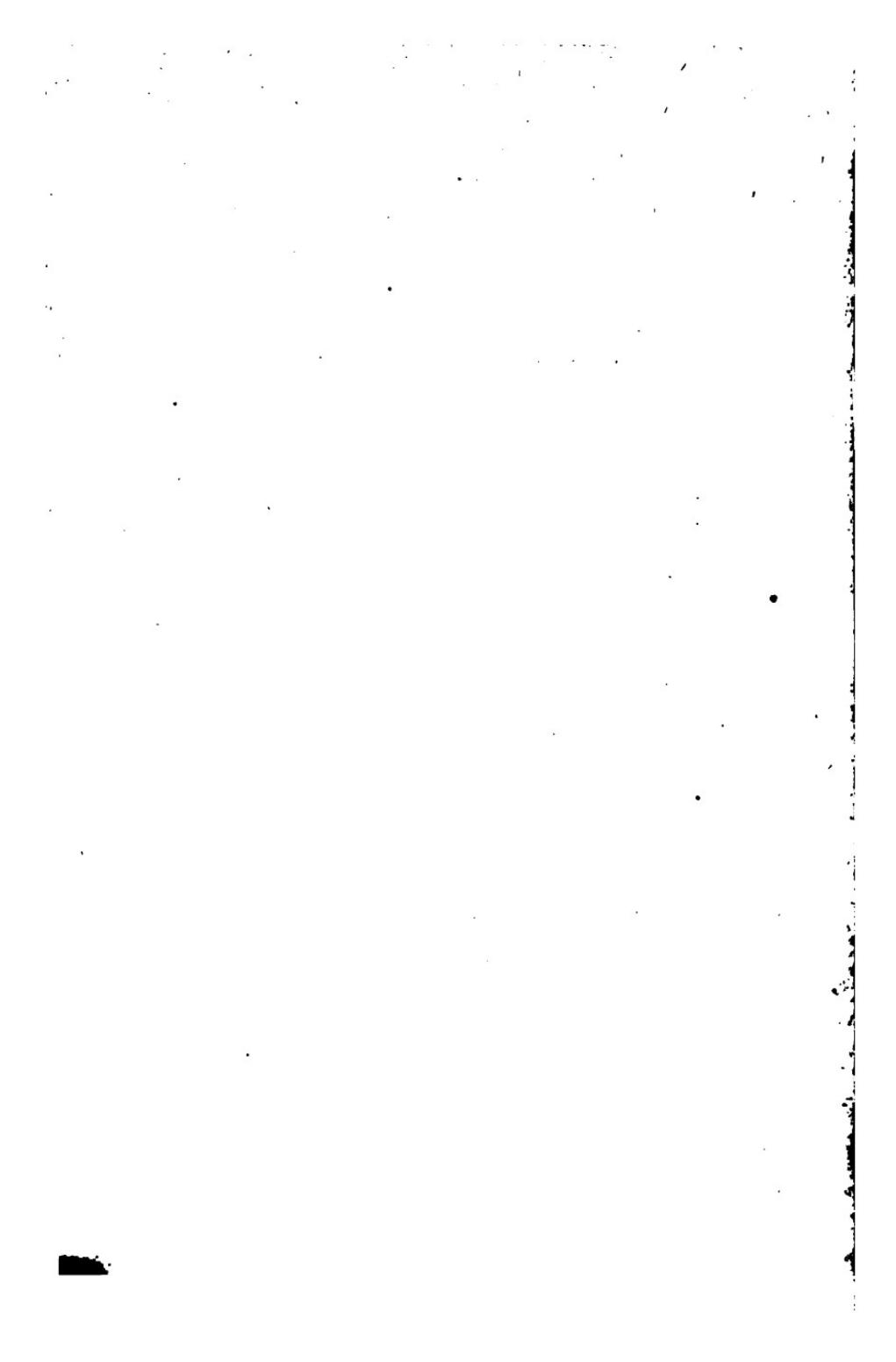
Adolphe COSTE

PARIS

C. REINWALD, LIBRAIRE-ÉDITEUR

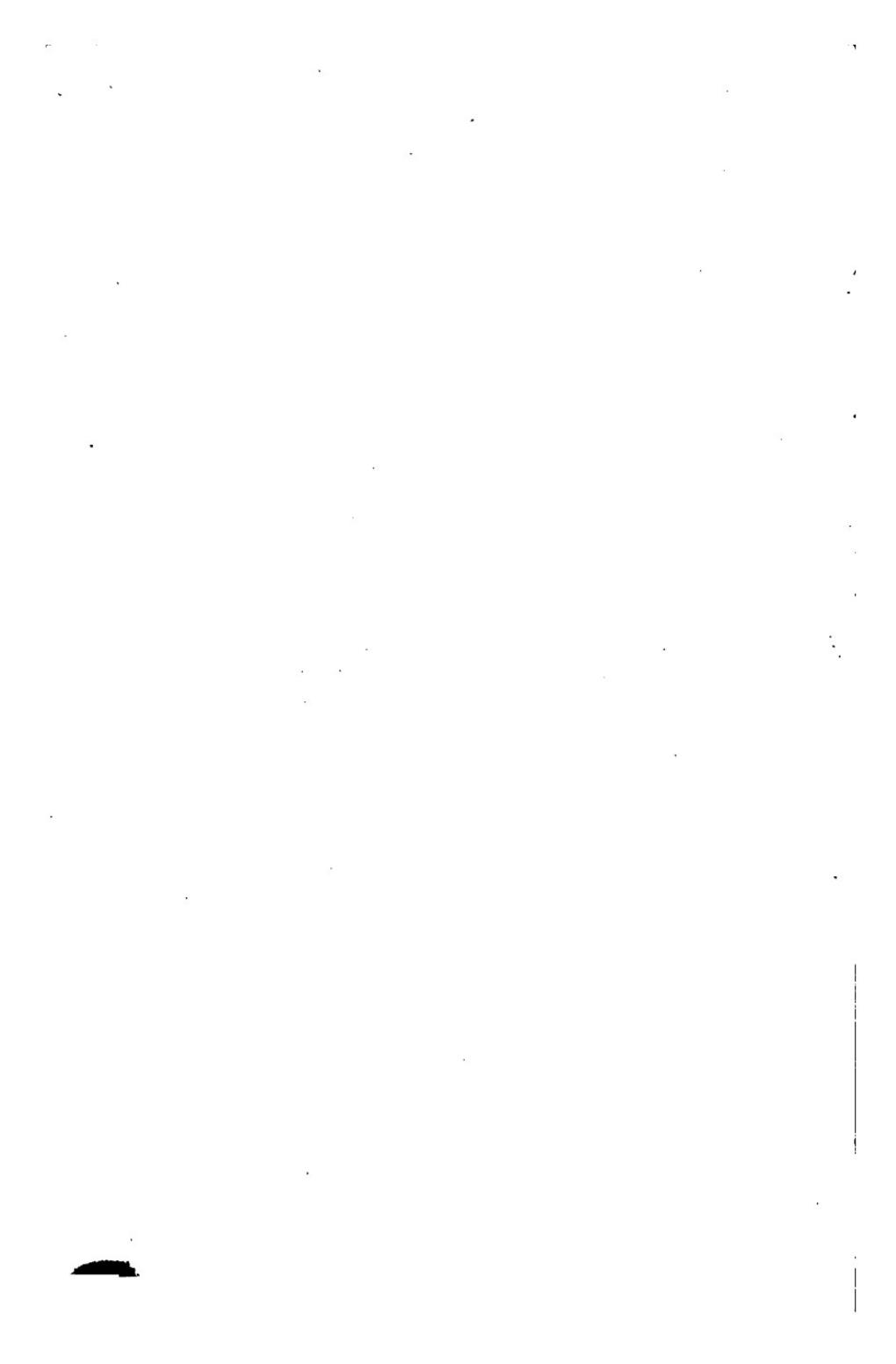
RUE DES SAINTS-PÈRES, 15

1880



INTRODUCTION

LE PROBLÈME ET LA MÉTHODE



DIEU ET L'AME

ESSAI D'IDÉALISME EXPÉRIMENTAL

CHAPITRE PREMIER.

Comment le problème de Dieu et de l'âme a été posé par Descartes.

Je veux rejeter comme faux, disait Descartes, tout ce dont je peux douter. Je peux douter notamment de tous les objets matériels qui m'entourent et croire que je rêve ou que je suis le jouet d'un mauvais génie qui m'environne d'illusions.

Mais, en songeant et en doutant, j'aperçois que je pense ; donc, je suis : ma pensée me garantit mon être.

Je peux douter de mon corps et du monde, mais je ne peux douter de ma pensée ; donc mon âme qui pense est distincte et indépendante de mon corps et plus aisée à connaître que lui.

Cependant, si je doute, c'est que mon être n'est pas

tout parfait, car c'est une plus grande perfection de connaître que de douter.

Or, d'où ai-je appris à penser à quelque chose de plus parfait que je ne suis, si ce n'est de quelque nature qui soit en effet plus parfaite et qui ait en soi toutes les perfections dont je puis avoir quelque idée, c'est-à-dire qui soit Dieu ?

Donc, Dieu existe et, puisque je me sens borné, mortel, changeant, ignorant et infirme, il est infini, éternel, immuable, tout connaissant et tout puissant.

Dès lors, tout ce qui est en nous de réel et de vrai venant d'un être parfait et infini, nous avons l'assurance que nos idées claires et distinctes sont en effet vraies : l'existence et la perfection de Dieu nous assurent la vérité de nos pensées.

Résumons encore :

Je pense, donc je suis ; — je suis et j'ai l'idée de la perfection qui ne peut me venir que d'un être parfait ; — donc Dieu existe, et, comme il ne peut pas être trompeur puisqu'il est parfait, je dois me fier à mes facultés, et notamment à ce sentiment de justice et d'immortalité qui me fait croire à la compensation des souffrances et au redressement des inégalités terrestres dans une autre vie.

C'est ainsi qu'avec une habileté sans égale Descartes établissait, en un rapide argument, la distinction de l'âme et du corps, l'existence de Dieu, la certitude de nos connaissances et la véracité de nos aspirations intimes.

Cette sorte de révélation prophétique, devenue le fon-

dément du spiritualisme moderne, est-elle le dernier mot de la philosophie ?

Je ne sais, lecteur, si vous êtes comme moi, mais je n'ai jamais pu songer aux raisons données par Descartes sans en être troublé. Elles ne me satisfont pas, et pourtant je ne peux me débarrasser de leur obsession. Je reconnaiss volontiers que ma pensée est supérieure aux phénomènes dont elle découvre les causes et les lois, mais je n'ose en induire qu'elle est un reflet de Dieu. Cette manière de résoudre le problème de l'humanité et d'arriver aux vérités dernières, comme on gagnerait une partie d'échecs, les yeux bandés, sans regarder l'échiquier, par un seul effort d'intuition ; cette déduction géométrique, appliquée aux données si complexes, si imparfaitement connues, si incomplètement explorées de la pensée humaine, m'interroge et me violente sans parvenir à me convaincre. Je ne veux pas dire que l'argumentation soit fausse, je n'ose pas admettre qu'elle soit vraie.

Il faut enfin sortir de cette incertitude et aller au fond du célèbre argument de Descartes. C'est le but que je me suis proposé dans cette étude, en cherchant à m'entourer des lumières de la science contemporaine et à faire commenter Descartes par des auteurs dignes de lui.

Mais, avant d'aborder la doctrine même du philosophe, il convient d'apprécier la méthode qui l'a engendrée. Aussi bien est-ce à la méthode nouvelle qu'il a instituée que Descartes a dû son plus grand succès.

En analysant cette méthode, j'y trouve trois choses de première importance :

1^o Le doute scientifique érigé en principe de conduite ;

2^o Une base expérimentale donnée à la philosophie ;

3^o Cette base prise dans la conscience de l'homme.

Ce sont, à mon avis, les trois conquêtes qui caractérisent l'œuvre réformatrice de Descartes.

Premier point. En ce qui concerne le doute, Socrate, bien des siècles auparavant, l'avait déjà pratiqué et en avait tiré le parti le plus instructif. Sous une forme doucement ironique, celui-là doutait préalablement de tout, hormis de son ignorance ; d'où il se trouvait en effet, disait-il, le plus sage des hommes, puisque les autres, ignorants comme lui, étaient à la fois présomptueux de toute la science qui leur manquait.

Vingt siècles après Socrate, Descartes se refait sceptique au sens grec du mot, qui veut dire examinateur, chercheur, et s'avise lui aussi de rejeter résolument les doctrines de son temps, jusqu'à ce qu'il ait pu les vérifier lui-même, tout en respectant, bien entendu, par morale provisoire, les lois, les coutumes et la religion établies. « Je me persuadai, dit-il, que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. Et je crus fermement que par ce moyen je réussirais à con-

duire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements, et que je ne m'appuyasse que sur les principes que je m'étais laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais. »

Presque à la même époque, le grand Pascal écrivait sa préface du *Traité du vide* pour « borner, disait-il, ce respect que nous avons pour les anciens... qui étaient véritablement nouveaux en toutes choses et formaient l'enfance des hommes proprement. » N'était-ce pas, en d'autres termes, confirmer ce qu'avait dit Descartes?

De nos jours encore, un maître prend le soin de nous répéter que « le grand principe expérimental est le doute, le doute philosophique, qui laisse à l'esprit sa liberté et son initiative,... Il ne faut pourtant point être sceptique, ajoute-t-il; il faut croire à la science... Mais il faut en même temps être bien convaincu que les théories que nous possédons ne sont que des vérités partielles et provisoires... comme des degrés sur lesquels nous nous reposons pour avancer dans l'investigation... — Quand Descartes part du doute universel et répudie l'autorité, il donne des préceptes bien plus pratiques pour l'expérimentateur que ceux que donne Bacon pour l'induction. En effet, c'est le doute seul qui provoque l'expérience¹... »

Descartes n'est certes pas le premier homme qui, de-

¹ Claude Bernard. *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 63, 66, 90.

puis Socrate, ait douté des vérités de son temps ; il n'y a pas un penseur ayant fait faire un progrès à l'humanité qui n'ait nécessairement procédé par le doute préalable à l'égard de ce qui était établi. Le mérite de Descartes est d'avoir proclamé la légitimité du doute et donné courage, par son exemple, aux penseurs que l'ancienneté des doctrines intimide. Depuis Descartes, on sait qu'il est permis d'ouvrir le sanctuaire et de vérifier les trésors qui y sont renfermés. C'est un grand service qu'il nous a rendu.

Voyons les autres.

Deuxième point. Descartes ne fait pas découler sa philosophie d'un principe abstrait ; il la fonde sur une observation que chacun de nous peut répéter : la conscience que nous avons de notre pensée et de notre être. C'est sur ce fait qu'il établit toute son argumentation. On peut donc dire que c'est une base expérimentale. Il est vrai que l'expérience est mentale, que l'observation est interne, que Descartes accorde au sens intime la créance qu'il refuse à ses autres sens. C'est peut-être une inconséquence ; mais le procédé, tout inexacte qu'en ait pu être l'application, n'en reste pas moins très pratique et très positif : il porte son contrôle avec lui et laisse toujours vérifier les résultats obtenus.

Troisième point. Descartes a fondé sa philosophie sur la psychologie, sur la connaissance de soi-même. Il ne l'a pas fondée sur la connaissance du monde extérieur. Est-ce bien parce que cette connaissance est subjective et suspecte ? Est-ce, comme il le dit, parce que nous ne sommes pas sûrs de l'existence du monde

et que nous vivons peut-être dans une atmosphère d'hallucinations ? — Je ne crois pas que ce soit la vraie raison de son choix.

La vraie raison me paraît être que l'idée d'un Dieu bon et de l'âme immortelle ne peut nous venir que de notre conscience ; elle n'est pas contenue dans la révélation du monde extérieur.

Le spectacle du monde a beau nous remplir d'enthousiasme ; l'harmonie de l'univers, son immensité, la splendeur des astres, encore accrue, s'il est possible, par nos savantes conjectures sur les humanités célestes qui les habitent, ont beau nous découvrir des perspectives infinies qui nous semblent, à nous chétifs, des manifestations indéniables de la Divinité et de l'immortalité ; après nous être promenés dans les infinitement petits et les infinitement grands, lorsque nous voulons conclure à une intentionalité finale et à une providence pleine de sollicitude pour la créature, — les sceptiques et les critiques n'ont pas de peine à nous démontrer la fragilité de nos inductions et à nous faire apercevoir que nous transportons naïvement dans les faits du monde extérieur un jugement préconçu de l'humanité.

Plus le monde est grand et inflexiblement ordonné, nous disent-ils, moins on y découvre d'amour et de pitié pour l'homme, moins on y sent une intention bienveillante susceptible d'être inclinée vers lui. Cette admirable nature, si savante et si habile, paraît manquer tout à fait de bonté, sinon pour les espèces, du moins pour les individus. Croyez à sa puissance, mais

ne croyez pas à son amour ; ce sont deux vertus qui n'ont pas de corrélation nécessaire.

C'est ainsi que Renan a pu dire avec Schopenhauer :

« Tout se passe par des lois générales auxquelles on n'a jamais constaté une seule dérogation en vue de fins spéciales. Un des cas où il serait le plus naturel que de telles dérogations se produisissent, ce serait pour favoriser un homme vertueux ou une cause juste. Or, cela n'est jamais arrivé. La nature est d'une insensibilité absolue, d'une immoralité transcendante, si j'ose le dire... Elle montre dans son gouvernement une absolue indifférence au bien et au mal. Le soleil se lève également sur les bons et sur les méchants... Les éruptions volcaniques, les tremblements de terre, les épidémies étaient tenus autrefois pour des signes de la colère de Dieu. A l'heure qu'il est, aucune personne instruite ne l'admet. Ces événements sont tenus pour naturels, et, parmi les causes des éruptions du Jorullo ou de l'Hécla, aucune académie des sciences ne consentira à compter, pour une fraction si minime qu'elle soit, les péchés des Mexicains ou des Islandais. Il y a des pays bien moins moraux que l'Islande, et qui ne tremblent jamais. »

Si, dans l'ordre même de l'univers, on croit découvrir une intention générale, alors, poursuit le Philalète de M. Renan, « nous surprenons la nature dupant les individus pour un intérêt qui leur est supérieur... Le désir est le grand ressort providentiel de l'activité ; tout désir est une illusion, mais les choses sont ainsi disposées qu'on ne voit l'inanité du désir qu'après qu'il

est assouvi... Pas d'objet désiré dont nous n'avons reconnu, après l'embrassement, la suprême vanité. Cela n'a pas manqué une seule fois depuis le commencement du monde. N'importe, ceux qui le savent parfaitement d'avance désirent tout de même... Aucun instinct n'est sans objet. En voyant dans la nature humaine mille faits qui ne s'expliquent pas suffisamment par le plaisir et par l'intérêt, on peut sans hésiter conclure que ce sont là les outillages d'un mécanisme ordonné par la nature, quoique le but de ce mécanisme ne se laisse pas bien saisir. L'homme est comme l'ouvrier des Gobelins qui tisse à l'envers une tapisserie dont il ne voit pas le dessin. Celui-là travaille pour quelques francs par jour ; nous, pour moins encore, pour l'illusion de bien faire. Oh ! le bon animal que l'homme ! Comme il porte bien son harnais !... Evidemment, nous sommes utiles à quelque chose : nous sommes exploités, comme disent certaines gens. Quelque chose s'organise à nos dépens ; nous sommes le jouet d'un organisme supérieur qui poursuit une fin par nous. L'univers est ce grand égoïste, qui nous prend par les appеaux les plus grossiers : tantôt par le plaisir, qu'il nous redemande ensuite en un exact équivalent de douleur ; tantôt par de chimériques paradis auxquels, à tête reposée, nous ne trouvons plus une ombre de vraisemblance ; tantôt par cette déception suprême de la vertu qui nous amène à sacrifier à une fin hors de nous nos intérêts les plus clairs. L'hameçon est évident, et néanmoins on y a mordu, on y m'endra toujours¹.

¹ *Dialogues philosophiques.*

Voilà où mène l'unique contemplation de la nature ; et, sur ce point, si, au lieu d'interroger la poésie de la science, nous consultons la philosophie, M. Victor Cousin nous répond :

« La cause du monde est supérieure au monde, voilà tout ce que l'on peut affirmer. Mais est-elle parfaite ? L'observation seule du monde ne nous le dit pas, et même elle semble dire quelquefois le contraire. Je le demande : si vous n'aviez pas déjà en vous l'idée d'un être parfait et infini, cette idée pourra-t-elle vous être suggérée par la vue du monde, où le mal est souvent mêlé au bien, et le désordre à l'ordre ? La seule induction légitime que permette l'observation du monde, est celle d'une cause qui n'est ni parfaitement puissante, ni parfaitement sage, puisqu'il y a dans le monde et dans l'homme, qui en fait partie, tant d'imperfections¹. »

Le simple naturalisme aboutit donc fatallement au conflit entre l'optimisme et le pessimisme, entre le docteur Pangloss et le philosophe Martin ; et la contradiction ne peut se résoudre qu'à l'aide, je ne dis pas de la doctrine, mais de la méthode cartésienne. La clé du problème est dans la conscience humaine.

Il peut se faire, en effet, qu'en dehors de nous il n'y ait dans le monde que de la logique aveugle et de la force brutale ; mais qu'est-ce que cela prouve, si l'humanité est intelligente et honne, ou est en train de le devenir, et si c'est par elle que la finalité, la justice et la bonté doivent arriver au monde ? Comme c'est le rôle

¹ *Histoire générale de la philosophie*, p. 349.

de la plante de donner la vie à la matière, et le rôle de l'animal de lui donner l'activité, ce peut être le rôle de l'humanité de lui apporter la justice.

Sans doute, si nous supposons ces œuvres de notre esprit dans le flot antérieur des phénomènes, nous commettons un anachronisme, et nous sommes dupes d'une illusion mentale qui nous fait voir, par la projection extérieure de notre sentiment intérieur, une statue achevée là où il n'y a qu'un bloc de marbre, un tableau peint là où il n'y a qu'une toile fruste, un joyau accompli là où il n'y a qu'une pierre brute. Mais notre erreur ne serait-elle pas bien plus grande si nous persistions à ne considérer dans la nature que sa partie inconsciente et si nous nous omettions nous-mêmes, qui en sommes partie intégrante et partie supérieure ? Puisqu'il s'agit de vérifier Dieu, il faut le chercher partout où il semble se révéler le plus vivement, c'est-à-dire bien plus dans notre conscience que dans le monde extérieur.

Et c'est alors que le cartésianisme s'écrie justement : Je me sens imparfait, donc j'ai l'idée de la perfection ; et cette idée ne peut me venir que d'un être parfait, donc l'être parfait, ou Dieu, existe.

Voilà le raisonnement fondamental de la théodicée ; toute autre induction est arbitraire. L'ordre de l'univers ne peut me révéler qu'un ordonnateur et non un père. La gravitation, l'électricité, les affinités chimiques, les phénomènes physiologiques, ne peuvent me faire conclure à la nécessité d'un Dieu miséricordieux. L'idée de la justice divine n'est fondée que sur la cons-

cience humaine, et la psychologie est la base de toute doctrine spiritualiste.

Descartes avait donc une vue profonde du problème, lorsqu'il cherchait à le résoudre en suivant les révélations de sa conscience.

La question, qui attend toujours une réponse satisfaisante, a du moins été bien posée il y a deux cent cinquante ans, et nous n'avons qu'à suivre Descartes dans la voie qu'il a frayée le premier.

Il révoquait en doute les doctrines qui lui étaient antérieures. Doutons comme lui.

Ce doute l'a conduit à l'expérience. Expérimetons après lui.

Il a choisi la conscience humaine comme théâtre de son expérimentation. Faisons de même, étudions la psychologie, et mieux encore qu'il ne pouvait le faire, grâce aux perfectionnements de la méthode et aux acquisitions de la science contemporaine.

CHAPITRE II.

De la méthode expérimentale pour résoudre le problème des idées innées.

La psychologie de Descartes était sommaire; elle se bornait à constater que les idées premières les plus générales de l'humanité sont indépendantes de toute perception extérieure, et qu'il faut conclure à leur innéité, c'est-à-dire à leur émanation de Dieu.

Le double problème de Dieu et de l'âme se trouvait ainsi transformé en celui de l'existence et de la nature des idées innées. Toute la question désormais était de savoir s'il y a ou non des idées qui ne nous viennent pas par l'intermédiaire des sens.

Descartes ne le met pas en doute un seul instant. Dès qu'il a l'idée de la perfection, il ne peut pas admettre qu'elle lui vienne des objets imparfaits qui l'entourent; et il se moque assez clairement des philosophes

qui tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens, « où toutefois il est certain, dit-il, que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été¹. »

Ce qui semblait évident à Descartes ne le paraissait pas de même à tous les philosophes de son temps, et, cinquante ans après lui, le bonhomme Locke, sérieusement ou plaisamment, je ne sais, suppliait qu'on se mit à la recherche des idées innées, qu'il ne parvenait pas à découvrir.

« Que si quelqu'un, disait-il, peut trouver une proposition dont les termes ou les idées soient innées, qu'il me la nomme, il ne s'aurait me faire un plus grand plaisir². »

Le grand, le puissant, l'austère Kant a répondu à cet appel. Il a fait résolument l'inventaire de ce qu'il appelle les éléments *purs* de notre pensée, c'est-à-dire des intuitions, des concepts, des idées qui n'ont aucun caractère empirique, qui ne sont pas dus au témoignage de nos sens.

C'était là un inventaire singulièrement délicat et qui aurait bien pu étonner le vénérable Locke. Cependant, pour réaliser une entreprise si audacieuse, Kant n'a eu besoin de se guider que sur une seule observation, mais, il est vrai, des plus fécondes.

Tout ce qui vient des sens, tout ce qui constitue l'expérience, a un double caractère, c'est d'être contingent,

¹ *Discours de la méthode*, quatrième partie.

² *Essai sur l'entendement humain*, liv. I, ch. 1, § 23.

autrement dit éventuel, accidentel, aléatoire, et en même temps particulier. Tout ce qui vient de la raison pure a les caractères opposés : la nécessité, l'universalité. Quand donc Kant a rencontré dans la pensée des connaissances nécessaires et universelles, comme celles de l'espace et du temps, comme les vérités des mathématiques, comme les principes de causalité et de substance, comme les idées du moi, du monde et de Dieu, comme la loi morale du devoir, il a résolument affirmé qu'elles n'étaient pas empiriques, qu'elles ne venaient pas des sens, qu'elles étaient purement rationnelles.

Si l'on voulait, en effet, ramener ces notions à des données de l'expérience, on ne pourrait le faire qu'en les dénaturant. Car, pour citer un interprète de Kant, « l'expérience nous dit ce que sont les choses, mais non ce qu'elles ne peuvent pas ne pas être ; elle nous dit ce que les choses sont dans le moment de l'observation et dans le lieu où nous sommes, mais non ce qu'elles sont dans tous les temps et dans tous les lieux... Toute connaissance fondée logiquement sur l'expérience est contingente, elle peut avoir une généralité de comparaison et d'induction ; mais jamais une universalité absolue. En énonçant une loi empirique, vous vous bornez à affirmer que jusqu'ici on n'y a pas remarqué d'exception ; mais vous ne pouvez pas prononcer qu'elle ne souffrira jamais d'exception, encore bien moins qu'elle n'en peut souffrir¹. »

¹ Victor Cousin *Philosophie de Kant*, p. 43.

On ne peut donner ici les résultats de la savante analyse de Kant, car il faudrait aussi exposer les raisons profondes qui servent d'appui à son système. On risquerait autrement de choquer inutilement le sens commun et de compromettre la doctrine.

Qu'il nous suffise pour le moment de savoir que, à l'encontre des Gassendi, des Locke et des empiristes, Descartes et Kant, ces deux illustres chefs d'école, sans compter tous les penseurs éminents qui ont marché sur leurs traces, ont reconnu qu'il y a des idées non empiriques, et ont basé sur ces idées leurs démonstrations de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme.

Irons-nous contester l'analyse de ces grands philosophes ? — Ce ne serait pas notre intention, quand même nous nous en sentirions la force. Nous nous permettrons seulement de remarquer qu'en faisant leur inventaire de la pensée, les philosophes idéalistes ont, volontairement ou non, négligé toute une partie du problème ; ils ont laissé une lacune que les philosophes du xix^e siècle s'efforcent tous les jours de combler.

Pour la faire toucher du doigt, nous devons entrer dans quelque détail.

Les savants contemporains ont observé que « tout être actif, et spécialement tout être vivant, peut être étudié dans tous ses phénomènes sous deux rapports fondamentaux : sous le rapport statique et sous le rapport dynamique¹ », c'est-à-dire dans ses conditions

¹ Voir Aug. Comte : *Cours de philosophie positive*, leçon 1^{re}, p. 29.

d'existence, d'équilibre, d'ordre établi, et dans ses conditions d'activité, de mouvement, de progrès.

Ces deux procédés d'étude ont donné naissance, d'après Claude Bernard, à deux catégories de sciences distinctes : les sciences d'observation ou descriptives, et les sciences d'expérimentation ou explicatives. Tandis que les premières restent des sciences contemplatives de la nature, les autres vont plus loin, ce sont des sciences conquérantes de la nature¹.

Le grand effort, l'effort fécond de notre temps, a été de transformer les sciences d'observation en sciences d'expérimentation.

Ainsi, jusqu'à la fin du siècle dernier, la géologie, l'histoire naturelle, la physiologie, n'étaient que des sciences descriptives. En géologie, on observait les couches de terrain, leur composition, leur situation, les fossiles qui s'y trouvaient renfermés; et la superposition de chaque couche semblait inexplicable autrement que par une révolution du globe. De même, en histoire naturelle, la séparation radicale des espèces et leur apparition aux différentes époques géologiques, paraissaient impliquer une série de créations successives. C'étaient là des explications conjecturales engendrées par une méthode purement contemplative, suivant un point de vue tout statique.

Depuis lors, Charles Lyell et Charles Darwin se sont avisés de penser que les actions naturelles qui se passent encore sous nos yeux : en géologie, les soulè-

¹ Claude Bernard : *La science expérimentale*, p. 101.

vements continentaux, les érosions des falaises, les alluvions maritimes et fluviales ; en histoire naturelle, les variations des espèces, la sélection naturelle et l'hérédité, — suffisent à expliquer, dans un long espace de temps, des changements considérables : et ils ont émis l'idée que c'étaient là les causes des phénomènes précédemment observés en géologie et en histoire naturelle. On est dès lors entré dans la phase expérimentale, et l'on est maintenant occupé à vérifier des hypothèses non gratuites, sujettes à vérification et à rectification.

La science du corps humain nous offre encore un exemple pareil. Tant que l'étude anatomique a dominé et qu'on a voulu en déduire la physiologie, celle-ci est restée stationnaire et conjecturale ; quand la méthode expérimentale a triomphé par les vivisections et les opérations chirurgicales, l'épreuve des poisons et des médicaments, l'emploi des anesthésiques, les galvanisations, les autopsies sur le vif ou à l'heure même de la mort, etc., — la physiologie a fait d'immenses progrès, et l'anatomie elle-même s'est éclairée d'une vive lumière.

Tel est le résultat fécond d'un perfectionnement de méthode dans les sciences naturelles et de l'introduction dans l'étude des phénomènes du point de vue dynamique ou expérimental.

Si nous revenons maintenant à la philosophie, on comprendra notre critique. Descartes et Kant et leurs illustres congénères sont restés soumis au point de vue statique ; ils ont contemplé et décrit la raison hu-

maine, ils ne l'ont point expérimentée dans son mouvement et son progrès.

Après avoir observé les faits de l'esprit, ils les ont pris tels quels, sans chercher à les interpréter, sans s'inquiéter de savoir s'il était possible de leur assigner une origine autre que divine. Contents de reconnaître qu'il y a des idées non empiriques, certains d'y voir les caractéristiques de la raison, ils n'ont pas recherché le plus ou le moins de développement de cette raison; ils ont omis d'examiner si de telles idées, les plus hautes et les plus sublimes, éclosent dans tous les cerveaux, aussi pures, aussi dégagées de tout élément empirique que nous les retrouvons dans nos consciences modernes; ils ne se sont pas demandé si ces notions idéales ont été, dès leur apparition, absolues, parfaites et définitives, ou si elles ont subi des modifications successives et obéi à une loi d'évolution.

Or, en considérant l'infinie diversité des préjugés, des sentiments et des passions de chaque âge, de chaque peuple, de chaque époque, nous nous trouvons enclins à douter qu'il y ait eu toujours et pour tous les hommes un même fonds d'idées innées.

En tous cas, nous sommes tentés d'interroger l'expérience, ce qui n'a rien du reste de contraire aux vues de l'idéalisme, car l'expérience peut témoigner contre elle-même et servir à prouver qu'il y a des vérités qui la surpassent.

Il y a donc évidemment, en philosophie, la même transformation à accomplir que celle qui a été faite

dans les sciences naturelles et physiologiques, et que nous avons signalée plus haut.

Cette transformation s'accomplice.

Depuis Descartes et Kant, la psychologie se renouvelle, et met en œuvre des moyens d'investigation de plus en plus nombreux et instructifs, qui doivent donner confiance dans l'avenir de la science.

L'instrument principal de la psychologie est et sera toujours sans contredit l'observation intérieure par le sens intime ou conscience. Quoiqu'on se soit beaucoup élevé contre les abus de ce procédé et qu'Auguste Comte en ait même radicalement contesté l'efficacité¹, il n'en est pas moins vrai que c'est la source de toute psychologie ; sans le témoignage de notre conscience, nous ne nous connaîtrions pas nous-mêmes.

La seule chose qu'il faille retenir de la critique du positivisme, c'est que l'observation interne livrée à elle seule serait tout à fait insuffisante, et qu'elle a besoin d'aide et de contrôle. Ainsi, par exemple, nous ne pouvons nous observer nous-mêmes, ni dans l'état d'enfance, ni dans l'état de folie, ni seulement dans un état de passion assez prononcé. Dans ces différents cas, dont l'importance psychologique peut être grande, nous sommes obligés de recourir à l'observation de sujets autres que nous, ou à la constatation des traces extérieures que nous avons laissées ou que d'autres sujets ont laissées de l'état de leur pensée.

C'est ici, en effet, que se présente une ressource inestimable de la psychologie. De même que le ma-

¹ Dans la 1^{re} leçon du *Cours de philosophie positive*.

thématicien ne peut pas calculer sans se servir de signes algébriques, au moyen desquels il retrouve au besoin toutes les opérations successives de son calcul, de même, l'homme ne peut pas penser sans faire usage du langage, sans laisser par conséquent une trace extérieure qu'on peut recueillir comme une photographie continue des mouvements de sa pensée. En sorte que l'observation du langage sert de précieux contrôle et permet à la fois de combler les lacunes que laisse inévitablement l'observation interne.

Descartes prétendait s'en tenir aux révélations de sa conscience; mais, en fait, sans se l'avouer, il se guidait sur le langage pour démêler les idées fondamentales de sa raison. Aristote avait copié ses catégories logiques sur les parties du discours. C'est aussi en analysant les diverses sortes de propositions grammaticales que Kant a dressé tout son système des catégories de la pensée, c'est-à-dire des formes subjectives d'après lesquelles, suivant lui, nous nous représentons les objets et nous élaborons nos concepts.

Aucun de ces philosophes, si pénétrants d'ailleurs, ne s'est aperçu que ce langage, où ils déchiffraient les éléments de l'esprit humain, est une trace mouvante qui se transforme incessamment et qui accuse le développement continu de notre pensée. S'ils avaient fait cette observation, qui est due aux philologues de notre temps, ils se seraient probablement moins hâtés de croire à la constitution intégrale et spontanée de la raison humaine, et ils fussent entrés en défiance de leur méthode purement statique.

La grammaire anatomique d'une langue, c'est-à-dire l'inventaire des idées déjà constituées et des formes logiques habituelles, ne nous donne que des descriptions de faits accomplis, instructives sans doute, mais peu fécondes.

En revanche, la grammaire historique, la lexiogénèse d'une langue vivante et mouvante, parallèle à l'étude de l'origine et de la filiation des idées, enregistre des faits nouveaux qui sont en train de s'accomplir. Par cela même que la critique contemporaine lutte encore contre des innovations et des transformations du langage, contre des hypothèses et des théories discutées, elle constate la vitalité de l'objet dont elle décrit les lois, elle fait entrer plus intimement dans le secret de l'évolution de la parole et de la pensée, elle en fournit véritablement la physiologie.

Une science de faits en action devient l'équivalent d'une science expérimentale. On peut donc comparer et cette philologie et cette psychologie historique (je l'appellerais volontiers la psychogénèse) à la géologie nouvelle, au naturalisme nouveau, à la médecine nouvelle, c'est-à-dire à ces sciences fécondes, faites d'observation et d'expérimentation, qui s'exercent à la fois et sur des phénomènes dont les causes ne sont plus présentes et sur des phénomènes en formation dont les causes sont encore en travail d'enfantement, en sorte que, ces dernières éclairant les premières, on est en droit de conclure des unes aux autres.

Sur ces bases positives, on peut tenter valablement la systématisation des lois de la pensée et avancer des

hypothèses dont on cherchera ensuite la ratification ou la rectification dans les faits.

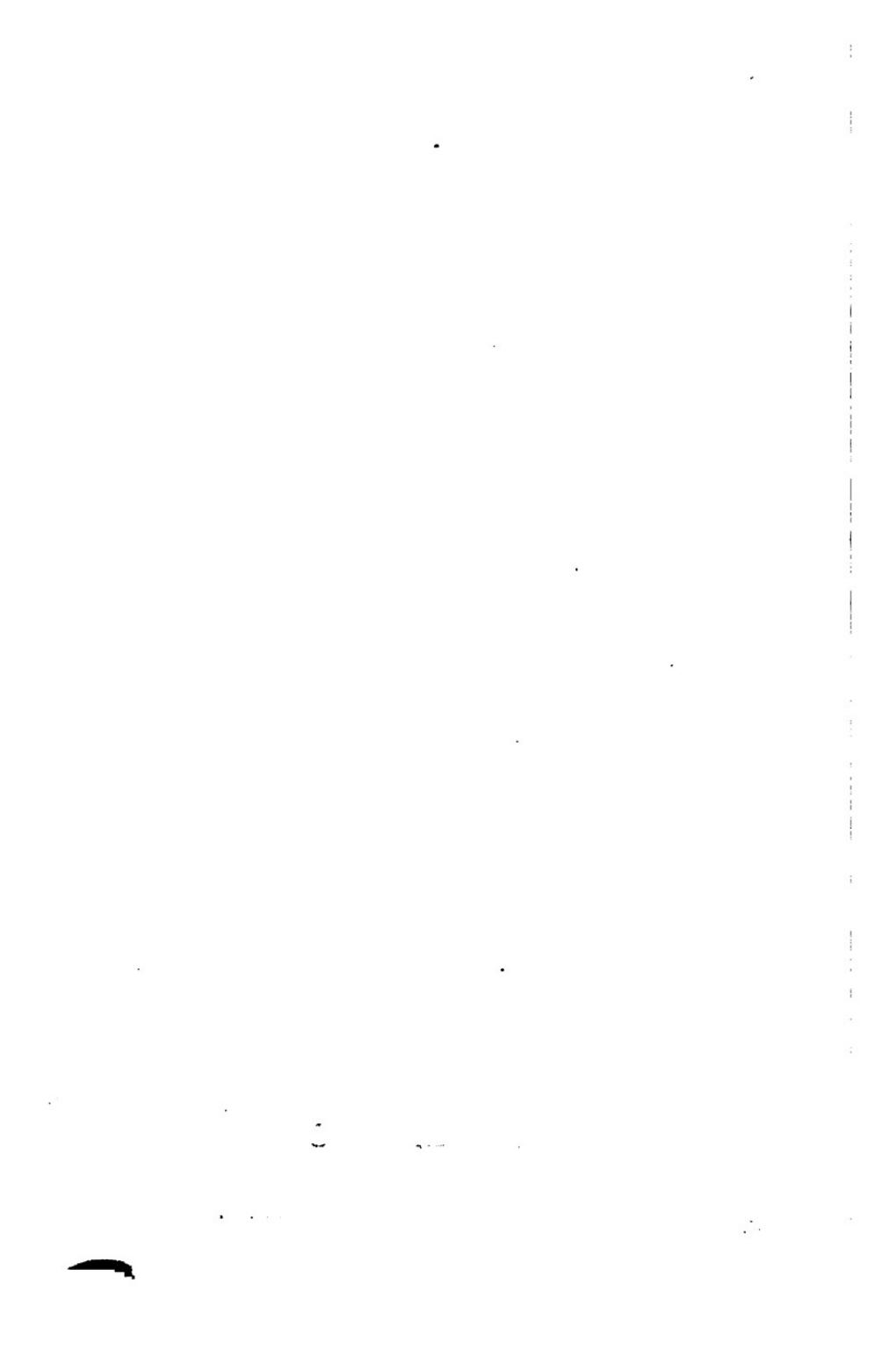
Pour cette épreuve, les moyens démonstratifs ne manquent pas non plus.

Il y a d'abord des faits naturels qui s'accomplissent tous les jours sous nos yeux : la croissance et l'évolution des enfants, les observations de la science pédagogique, analogues, dans l'ordre moral, à celles de l'embryogénie et de l'évolution des êtres vivants dans l'ordre physique.

Il y a ensuite les faits anormaux, morbides ou monstrueux, tels que ceux révélés par l'étude des déviations intellectuelles et des passions, par la pathologie mentale et nerveuse et par la criminologie.

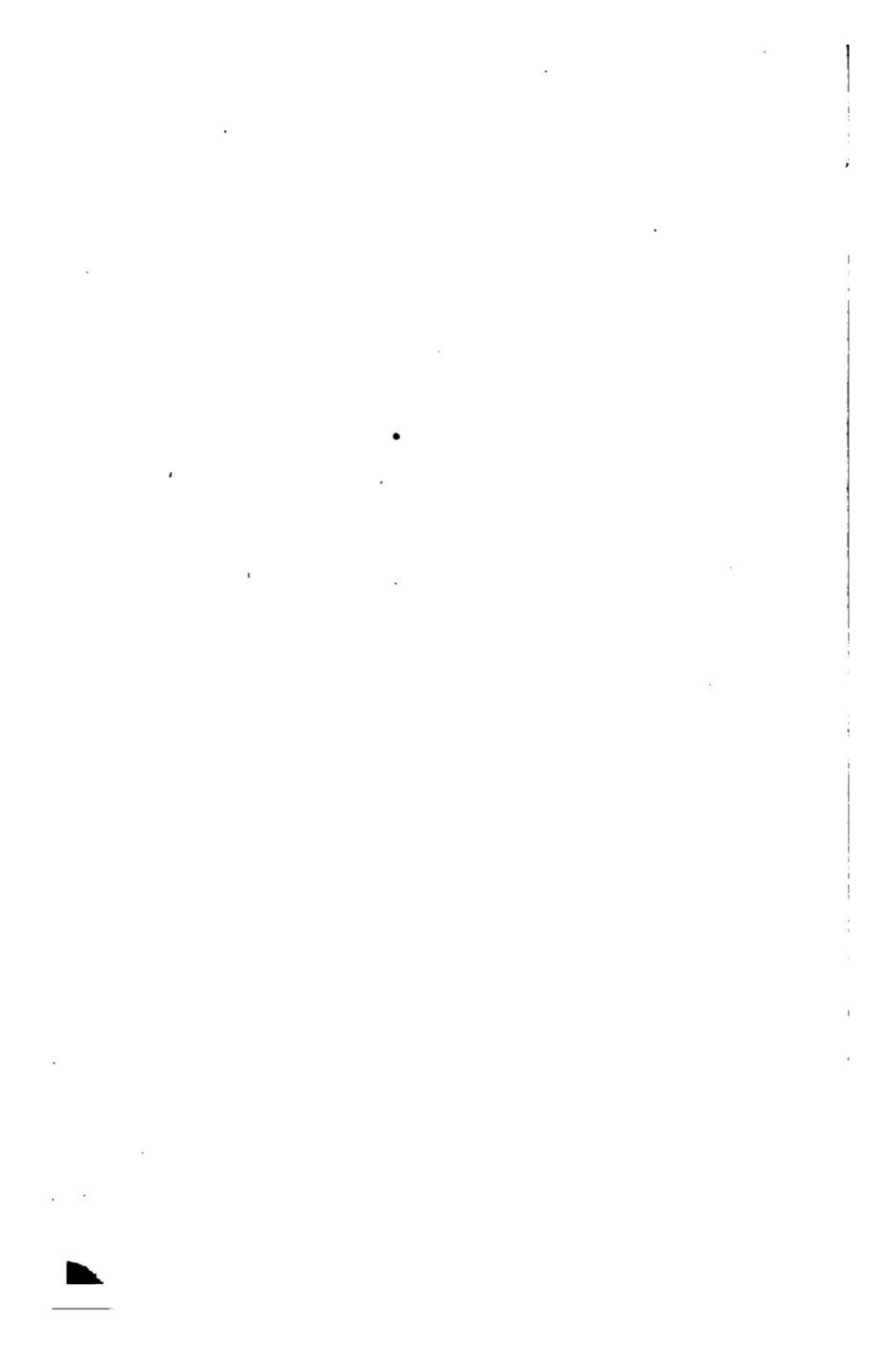
Il y a enfin, même en psychologie, la ressource des expériences artificielles, puisque l'on peut conclure indirectement des animaux à l'homme, et qu'on peut aussi constater directement sur l'homme les effets physiologiques et moraux des traitements internes ou externes, l'influence des agents physiques ou chimiques, des milieux climatériques et sociaux, etc., etc.

On voit quelle ampleur acquiert la psychologie dès qu'elle cesse d'être une pure intuition contemplative et dès qu'on l'associe à la science du langage et à la physiologie, qui sont, en quelque sorte, ses prolongements extérieurs. Elle entre immédiatement en possession de presque tous les moyens d'investigation que possède la science humaine, et on peut dire alors incontestablement qu'elle est le fondement de toute philosophie.



PREMIÈRE PARTIE

THÉORIE DES IDÉES



CHAPITRE III.

Qu'est-ce que la pensée ?

Après avoir précisé le problème et montré la méthode qui doit servir à le résoudre, nous entrons au cœur du sujet.

Descartes est parti de la pensée comme du fait fondamental de l'homme : examinons ce fait, recommandons, après lui, l'expérience qu'il a tentée.

Qu'est-ce que penser ?

La plante vit et ne pense pas. L'animal sent, agit, et ne pense pas. La pensée n'est donc ni la vie, ni le sentiment, ni l'action¹.

La pensée ne paraît que dans l'homme. C'est un

¹ Ces distinctions sont trop absolues : il y a des animaux qui pensent et des hommes qui ne pensent guère ; je demande néanmoins qu'on veuille bien me passer ces propositions, un peu tranchées, pour la clarté de l'exposition.

certain phénomène qui s'interpose entre la sensation et l'action. On raisonne sur ce qu'on sent, on sent à nouveau d'après ce qu'on a raisonnable, et l'on agit non sur la sensation première, mais sur le sentiment nouveau.

Prenons des exemples.

Voici une plante, je la blesse : elle manifeste tout au plus une sensibilité obscure ; les feuilles de quelques espèces se rétractent.

Voici un animal, je le frappe : si c'est un herbivore craintif, il crie et s'enfuit ; si c'est un carnassier irritable, il rugit et se jette sur moi.

Voici un homme, je le soufflette. S'il est voisin de l'animal, il agira comme lui, il se sauvera ou se revanchera instantanément. Mais, s'il est homme et s'il agit en homme : — ou bien il s'écartera tranquillement de mon passage en haussant les épaules ; — ou bien, s'approchant de moi, il m'interrogera doucement sur le motif de ma violence et me tendra peut-être son autre joue ; — ou bien, il me demandera froidement mon nom et mon adresse, pour se couper la gorge avec moi à quelques jours de là ; — ou bien encore il prendra des témoins, dressera procès-verbal de mon outrage et m'assignera devant un tribunal.

Dans le premier cas, j'ai affaire à un philosophe ; dans le second, à un chrétien ; dans le troisième, à un gentilhomme ; dans le quatrième, à un juriste.

Chez tous les quatre, l'action n'est plus spontanée, mais réfléchie. La sensation, au lieu de déterminer l'action passionnée, a provoqué une pensée qui engendre un sentiment volontaire. L'action, au lieu d'être

fatale, suivant l'espèce humaine, comme elle l'est ordinairement suivant l'espèce animale, a varié comme la pensée dans chaque individu, et a manifesté sa liberté par son indépendance des faits extérieurs.

Il est évident que, pour chacun des personnages, le mobile de la conduite préexistait à la sensation accidentelle, et que celle-ci n'a fait que réveiller le mobile. La sensation, qui était un motif suffisant pour l'animal, n'est plus qu'une circonstance occasionnelle pour l'homme libre, qui la reporte à un motif général ; et c'est ce motif général qu'il applique au cas particulier.

Le philosophe s'est dit : « Cet homme qui me frappe sans motif est une brute ou un fou ; la fureur bestiale ou la folie sont des forces aveugles, comme l'avalanche, comme le torrent, comme l'ouragan, dont il faut se garer en les méprisant ; donc je méprise et j'évite cet homme. »

Le chrétien s'est dit : « Cet homme qui me frappe commet une violence, et, si je le frappais à mon tour, j'en commettrais une également ; mais toute violence contriste Dieu ; donc je vais tâcher d'apaiser cet homme, et, si je n'y réussis pas, j'offrirai à Dieu l'outrage que j'aurai subi. »

Le gentilhomme s'est dit : « Cet homme me frappe pour m'insulter ; toute insulte exige réparation, mais il faut avant tout tenir compte du rang social ; donc, si l'homme est mon égal, je me battraï avec lui suivant les règles, ou, s'il est mon inférieur, je le ferai châtier par mes gens : dans les deux cas, il y a lieu d'ajourner ma vengeance. »

Le juriste s'est dit : « Cet homme qui me frappe, avec ou sans motif, commet un acte qui m'est préjudiciable ; tout acte préjudiciable à autrui entraîne la responsabilité judiciaire de son auteur ou, s'il est incapable, de ses tuteurs ; donc il me faut constater les faits qui serviront de base à mon recours devant le juge. »

Dans tous ces raisonnements, on peut distinguer trois choses ou, si l'on veut, trois moments :

1^o Un principe de conduite, un motif général d'action préexistant à la sensation : — toute force aveugle est méprisable, — toute violence contriste Dieu, — toute insulte exige réparation d'honneur, — tout homme délictueux est responsable de ses actions devant les tribunaux.

2^o Une classification du fait occasionnel dans la catégorie visée par ces principes généraux, en d'autres termes, une généralisation du fait sur lequel on raisonne : — l'homme qui me frappe à l'improviste est un inconscient, — est un pécheur, — est un insulteur, — est un délictueux.

3^o Enfin l'application du principe au cas spécial, c'est-à-dire la particularisation du motif général d'action : — cet inconscient est méprisable, — ce pécheur contriste Dieu, — cet insulteur me doit réparation d'honneur, — ce délictueux est passible envers moi de dommages-intérêts.

A ce moment, le sentiment réfléchi est formé dans l'esprit du raisonnable ; et ce sentiment engendre l'action volontaire qui lui est conforme.

Ainsi l'on voit que, chez l'homme qui pense, entr.

la sensation primitive et l'action finale, il s'est interposé... Quoi? — Un syllogisme. Le syllogisme est, en effet, la formule la plus simple à laquelle on ait pu réduire le raisonnement.

Maintenant récapitulons nos exemples.

La plante *sent* le coup.

L'animal *juge* le coup. Il reconnaît que l'homme a frappé, et c'est sur ce jugement que la peur ou la fureur l'emporte.

L'homme *raisonne* le coup. Il part du jugement de l'animal pour échafauder des syllogismes et pour aboutir à une conduite opposée à celle de l'animal.

Cette différenciation nous permet déjà de répondre provisoirement à la question que nous nous étions posée : Qu'est-ce que penser? — Penser, c'est combiner des jugements de manière à rattacher un fait particulier à un principe général existant tout formé dans notre esprit.

Dès lors le problème se détermine. Il s'agit de savoir comment des principes généraux peuvent exister antérieurement aux sensations, qui par elles-mêmes ne fourniraient jamais matière à aucun raisonnement, car elles épuiseraient immédiatement leur valeur réflexe sous forme de réaction fatale et passionnée.

Nous allons chercher à nous rendre compte de la nature des principes généraux par l'analyse du raisonnement, en nous appuyant, bien entendu, comme d'ailleurs on le fait toujours, sciemment ou non, sur le discours, qui en est la trace visible.

Et d'abord, y a-t-il plusieurs formes de raisonnement?

Les logiciens en admettent deux : le raisonnement inductif, qui procède du particulier au général ; et le raisonnement déductif, qui va du général au particulier.

EXEMPLES :

INDUCTION.

Pierre, Paul, Jean, Louis, etc.,
sont bons;

Or, Auguste ressemble à Pierre,
Paul, Jean, Louis, etc.

Donc, Auguste est bon.

DÉDUCTION.

Les hommes sont bons.

Or, Auguste est homme.

Donc, Auguste est bon.

Des esprits autorisés se montrent fort tentés de ne voir dans ces deux raisonnements que deux aspects du même raisonnement.

« En qualité d'expérimentateur, dit Claude Bernard, je me bornerai à dire que, dans la pratique, il me paraît bien difficile de justifier cette distinction et de séparer nettement l'induction de la déduction..... Je ne crois pas que l'induction et la déduction constituent réellement deux formes de raisonnement essentiellement distinctes. L'esprit de l'homme a, par nature, le sentiment ou l'idée d'un principe qui régit les cas particuliers. Il procède toujours instinctivement d'un principe qu'il a acquis ou qu'il invente par hypothèse ; mais il ne peut jamais marcher dans les raisonnements autrement que par syllogisme, c'est-à-dire en procédant du général au particulier.... Quand nous croyons aller d'un cas particulier à un principe, c'est-à-dire induire, nous déduisons réellement ; seulement l'expérimenta-

teur se dirige d'après un principe supposé ou provisoire qu'il modifie à chaque instant, parce qu'il cherche dans une obscurité plus ou moins complète. A mesure que nous rassemblons les faits, nos principes deviennent de plus en plus généraux et plus assurés; alors nous acquérons la certitude que nous déduisons. »

Et il conclut que nous déduisons toujours par hypothèse jusqu'à vérification expérimentale, et qu'il n'y a qu'une seule forme de raisonnement : « la déduction par syllogisme¹. »

Ainsi, les raisonnements les plus compliqués ne se composent que de syllogismes, et un syllogisme est une série de trois propositions ou jugements :

1° Une proposition générale ou collective : « Tous les hommes sont bons, » ou bien : « Pierre, Paul, Jean, Louis, etc., sont bons. » On l'appelle *majeure*.

2° Une proposition classificatrice ou, si l'on veut, comparatrice et assimilatrice ; c'est l'acte fécond, le nœud du raisonnement : « Auguste est un homme, » ou bien : « Auguste ressemble à Pierre, Paul, Jean, Louis, etc. » On l'appelle *mineure*. — La majeure et la mineure forment ensemble ce qu'on nomme les prémisses.

3° Une proposition particulière, qui est la *conclusion* : « Auguste est bon. »

Chacune de ces propositions se compose essentiellement d'un sujet et d'un attribut, tous les deux rappro-

¹ *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 78 et suiv.

chés l'un de l'autre ou expressément affirmés par un verbe auxiliaire.

Sans nous attarder aux procédés divers des syntaxes des langues, non plus qu'à l'ordre variable suivant lequel on construit les termes de la proposition, en mettant le sujet tantôt avant et tantôt après l'attribut, nous irons droit au fait logique, essentiel à toutes les propositions, et nous dirons : Un jugement n'est pas une succession d'idées dans l'ordre des mots de la phrase ; c'est un rapprochement, une simultanéité, une vue synoptique de deux idées.

De même, le raisonnement n'est pas une succession de jugements dans l'ordre des propositions du syllogisme ; c'est une simultanéité de jugements reliés par des idées communes. Le mécanisme du syllogisme consiste à construire trois propositions avec trois idées, en les combinant deux à deux : *homme* et *bon* dans la majeure; *Auguste* et *homme* dans la mineure; *Auguste* et *bon* dans la conclusion. On peut donc dire, en dernière analyse, qu'un syllogisme n'est qu'une simultanéité de trois idées. Ainsi, il est bien évident que la série déductive de ces trois équations :

$$A = B, B = C, C = A$$

a son équivalent exact dans la forme intuitive :

$$A = B = C.$$

Nous pouvons en conclure que la différence qui existe entre l'animal qui juge et l'animal qui raisonne, c'est que le premier n'est capable que de deux idées à la fois, tandis que le second est capable d'en embrasser

au moins trois, et est d'autant plus puissant raisonner qu'il en embrasse un plus grand nombre.

Du reste, il est bien clair qu'il ne faut pas comparer l'esprit à une sorte de caléidoscope, de machine à combinaisons, d'où les jugements et les raisonnements sortiraient au hasard de la loterie comme des ambes ou des ternes. Il y a une liaison naturelle entre les idées, une sorte d'affinité élective qui préside à leur concert.

Nous n'étudierons pas ici les lois de cette association : c'est un ordre de recherches étranger à notre sujet ; tout ce qu'il nous importe de savoir pour le moment, c'est que le raisonnement constitutif de la pensée n'est qu'un synchronisme d'idées. Il faut maintenant nous rendre compte de la nature de ces idées, car c'est leur espèce différente qui différencie la pensée chez l'homme et chez l'animal.

Hâtons-nous d'abord de dégager les idées du rôle grammatical des mots qui les représentent. La même idée peut passer du sujet à l'attribut, et réciproquement. Dans la majeure du syllogisme, « tout homme est bon, » l'idée *homme* était sujet ; elle devient attribut dans la mineure : « Auguste est homme. »

La forme active ou passive, nominale ou adjective, le genre, le nombre et même la simplicité ou la complexité des termes, ne sont ainsi que des artifices de langage qui varient avec les langues, sans avoir de corrélation nécessaire avec les idées, en tant du moins qu'elles n'y ajoutent aucune nuance. Que l'on dise : *Le genre humain*, *L'humanité*, *L'ensemble des hommes*, *Tous les hommes*, ou bien encore, d'une manière géné-

rale : *L'homme*, — tous ces termes ne représentent qu'une seule et même idée, qui peut appartenir soit au sujet, soit à l'attribut.

· Ce n'est pas à dire qu'*UNE* idée soit une chose simple, un élément dernier et, pour ainsi dire, une molécule indivisible de la pensée ; une idée peut être très complexe. Je demande d'insister un peu sur ce point, et je vais, dans une série de propositions, donner l'exemple de la composition successive d'une idée.

Je pars de cette première constatation, qui est déjà loin d'être simple, mais enfin que nous accepterons telle quelle pour origine de notre série : *Paul observe attentivement les objets qui l'entourent.*

Je résume cette qualité en une seule expression, « caractère attentif », et je continue par un second jugement : *Le caractère attentif de Paul, joint à son esprit de comparaison, lui fait apercevoir les relations des choses qu'il observe.*

Je fais un second résumé en condensant cette phrase dans le mot « intelligence », et je dis par un troisième jugement : *Cette intelligence de Paul est une qualité exceptionnellement développée et rarement unie, comme chez lui, aux qualités de la jeunesse, qui sont l'activité, l'entrain, la souplesse, etc.*

Je résume cette longue phrase en deux mots : « précoce génie », et j'ajoute par un quatrième jugement : *Le précoce génie de Paul est susceptible de la plus précieuse utilisation dans telles et telles circonstances importantes.*

Nouveau résumé ; j'appelle cela : « Une haute utilité », et je poursuis par un cinquième jugement : *La*

haute utilité de Paul justifie une rémunération exceptionnelle.

Enfin, pour couronner d'un mot tout cet échafaudage de propositions, je parlerai de la *valeur professionnelle* de Paul, ou simplement de sa *valeur*.

Ce mot « valeur » renferme la « haute utilité », qui renfermait le « précoce génie », qui renfermait « l'intelligence », qui renfermait le « caractère attentif », qui renfermait la « qualité d'observer », etc. Si je n'avais pas ce mot, j'en serais réduit à coudre ensemble les propositions ci-dessus et à dire : *La faculté exceptionnellement et précocement développée chez Paul d'observer attentivement les choses qui l'entourent, de les comparer et d'en apercevoir toutes les relations, faculté qui, jointe à son activité et à l'entrain de sa jeunesse, lui permet de rendre des services très utiles dans maintes circonstances importantes et lui mérite une rémunération élevée...* — Au lieu de ce long développement, qui devrait être encore bien plus long, car il renferme un grand nombre de propositions implicites ou sous-entendues, le seul mot *valeur* totalise et résume toute la série.

L'idée exprimée par ce mot est certes très complexe; cependant elle est une, et jouera dans toute proposition ultérieure le rôle d'un simple sujet ou d'un simple attribut. De même, en arithmétique, le chiffre 1, symbole de l'unité, peut s'appliquer à un milliard, à un million, aussi bien qu'à une centaine, à une dizaine ou seulement à une fraction.

Les idées sont des unités relatives, et, quelle que

soit leur valeur absolue, de quelques groupements qu'elles proviennent, simples ou composées, primitives ou dérivées; qu'elles représentent des résumés de jugements élémentaires ou des résumés de jugements complexes basés sur des résumés antérieurs; qu'il s'agisse, en un mot, d'objets sensibles ou bien d'abstraits à la dixième puissance, leur rôle dans le jugement reste le même; la contexture de la proposition ne se modifie pas; elle se compose invariablement d'un sujet et d'un attribut: c'est-à-dire que le jugement n'est jamais que le rapprochement synoptique de deux idées, de deux unités mentales.

Je reviens donc sur ce point: qu'il n'y a pas lieu de mesurer le degré de complexité de l'idée à la longueur des termes qui l'expriment. Dans une langue pauvre, il faudra plusieurs mots pour donner l'équivalent de l'unité mentale qui s'est produite dans notre esprit et qui constitue une idée. Dans une langue favorable, au contraire, un écrivain concis pourra en un seul mot condenser toute une série de jugements précédents.

Dans tous les cas, c'est grâce à ces mots représentatifs qu'on peut ensuite raisonner sur les groupements d'idées, sur les condensations et les résumés de jugements comme sur des éléments simples. Le mot abstrait ou la locution équivalente donne un corps à tout un enchaînement d'idées, de la même façon qu'en algèbre un seul monôme peut totaliser toute une série.

Le principal effet de ce procédé n'est pas seulement le soulagement de la mémoire, c'est la création des idées abstraites, autrement dit des unités de deuxième,

troisième..., dixième ordre, et c'est par là que s'accroît immensément la puissance de raisonner, comme il est aisé de le comprendre, puisque dès lors on combine des ensembles de jugements, des totaux de raisonnements, avec la même facilité que de simples idées de choses.

On opère, en définitive, sur les mots abstraits comme sur des choses, et souvent même on va trop loin, on réalise l'abstraction et on prend les mots pour des choses. C'est ainsi que Platon croyait, comme, depuis, les réalistes ou réalisateurs d'abstractions, que l'homme en soi, le cheval en soi, l'être en soi, et, en général, les types parfaits de tous les objets pouvaient constituer des essences réelles.

Mais de cet abus même on peut inférer l'usage légitime des mots et leur puissante vertu. C'est grâce à eux que nous pouvons formuler des propositions générales, que d'une collection d'hommes : Pierre, Paul, Jean, Louis, etc., nous pouvons passer à la totalité des hommes, et de ce qui existe à ce qui peut exister : l'humanité. Cet instrument de généralisation ne nous garantit pas, bien entendu, la vérité des propositions qu'il sert à formuler; l'induction ne peut fournir que ce qui est en son pouvoir, et rien de plus; mais c'est déjà beaucoup d'avoir le moyen de généraliser: nous verrons ensuite à quelle autre source d'instruction les généralisations du langage peuvent puiser leur certitude.

Nous voici donc encore plus avant sur la voie du problème de l'esprit humain. Nous pouvons répondre

d'une manière encore un peu plus précise à la question qui faisait l'objet de ce chapitre. Penser, dirons-nous, c'est combiner des idées, c'est-à-dire des représentations de faits, en nombre le plus grand possible, au moyen des mots du langage. Les mots nous étaient déjà précieux comme révélant la trace de nos idées invisibles ; nous apercevons maintenant qu'ils sont la condition de ces idées.

Tout progrès du langage devient alors évidemment la préparation à un nouveau progrès de la pensée. En remontant le cours de tous ces progrès accomplis, la décomposition des mots va nous donner la décomposition des idées, l'origine et la filiation des mots vont nous découvrir l'origine et la filiation des idées.

CHAPITRE IV.

Le langage et la formation des idées.

La multitude des idées engendrées par la pensée humaine, telle qu'on peut la dénombrer par la multitude des mots, paraît immense. Le grand dictionnaire de Littré ne contient certainement pas moins de 80,000 mots, et les acceptations diverses de chaque mot font plus que doubler ce nombre. Sans compter les noms propres, nous trouverions déjà, dans le dictionnaire, plus de 160,000 idées en tout genre ayant leur notation particulière. Enfin, les rapprochements d'adjectifs et de substantifs, de verbes et de sujets, de compléments et de verbes, rendent les combinaisons pour ainsi dire innombrables.

En contemplant ce chaos, on est pris de découragement et l'on hésite à croire qu'on puisse retrouver les traces légères de la pensée naissante sous un tel

amas de décombres et de constructions superposées.

Ces traces pourtant sont impérissables et l'entreprise est plus aisée qu'on ne le croirait. A force de patients travaux, les philologues ont éclairé et débrouillé tout le désordre apparent.

La plupart de nos mots, surtout des mots qui expriment une idée abstraite, sont des métaphores. Par exemple, le mot *pensée* est identique au mot *pesée* : on a assimilé la délibération mentale, l'opération par laquelle nous apprécions la valeur des motifs qui nous agitent, à l'action de balancer des poids différents.

Un fait assimilé à un autre fait qui offre de l'analogie : tel est le procédé qui rend compte du plus grand nombre des acceptations diverses de nos mots.

Mais ce n'est pas tout. Une fois les mots ramenés par l'effacement de la métaphore à leur signification plus directe, c'est-à-dire à l'expression d'un fait plus familier, on reconnaît, à l'étymologie première, que ce fait n'est d'ordinaire indiqué ou rappelé que par une circonstance matérielle accessoire ou partielle.

Ainsi nous disions tout à l'heure que *penser* vient de *peser* ; *peser*, à son tour, vient de *pendre*, parce qu'on suspend ou on soulève les objets pour en apprécier la pesanteur. Notre patois français a distingué ces trois acceptations : *penser*, *peser*, *pendre* ; — mais le latin, ancêtre du français, les confondait dans le même mot, *pendere*.

Le mot *être* (estre), le plus général, le plus métaphysique de notre langue, vient d'un verbe sanscrit dont

l'indicatif présent, à la première personne, fait *asmi*, qui se retrouve dans le grec *eimi* et le latin *sum* (pour *esum*). Le sens primitif est souffler, d'où respirer, puis vivre, puis exister, et enfin être, dans son acception la plus abstraite.

Quelle distance de *souffler* à être, et de *pendre* à *penser*, en passant par la comparaison de la balance, cet instrument d'une civilisation avancée !

Vous figurez-vous l'axiome de Descartes sous ses transformations successives : *Je pends, donc je souffle, — je pèse, donc je respire, —* pour arriver enfin au : *Je pense, donc je suis ?* N'est-il pas évident qu'il a fallu, pour arriver à ce dernier degré, non seulement une grande puissance d'abstraction, mais avant tout un oubli complet des significations primitives, qui ne pouvaient qu'obscurcir la pensée au lieu de la servir ?

Citons encore un exemple. Le mot *don* (*donum*) veut dire littéralement la chose *mise* sous les regards du donataire, l'objet *placé* devant lui, proposé, offert, présenté, donné enfin (presque tous ces mots décrivent le même acte en d'autres termes). Un acte purement moral, la transmission de propriété, est désigné par une circonstance matérielle très secondaire et qui d'ailleurs aurait pu varier d'un peuple à un autre. Du mot *don* nous avons fait plus tard, par les intermédiaires, *donner* et *pardonner*, le mot *pardon*, oubli d'une offense, ce qui signifie : remise, gratification de l'indemnité due à raison de la faute commise, — et l'on peut dire que l'idée *pardon* ne conserve plus aucune trace de la racine première.

Ainsi, en analysant tous nos mots, nous ne trouvons d'abord que des métaphores, et, sous la métaphore, la signification d'un fait désigné par une simple circonsistance matérielle.

Dès lors il est facile de comprendre que les mots qui expriment les faits soient les générateurs de tous les autres. Ces mots générateurs, ce sont les noms d'actions, les verbes.

La plupart des noms, sinon tous, adjectifs ou substantifs, sont dérivés des verbes. Si certains verbes ont un nom pour parrain, ce nom lui-même semble déjà issu d'un verbe antérieur. Tout être agissant est désigné par son action, tout être non agissant par l'action qu'il a cessé de faire ou par celle qu'il subit.

C'est donc les verbes qu'il faut d'abord étudier comme le fondement du langage. Or, en les dépouillant des particules qui leur sont accolées : d'une part, des préfixes qui les précèdent, sortes d'adverbes qui localisent et circonscrivent l'action, et, d'autre part, des suffixes qui les terminent, sortes de pronoms indicatifs qui désignent le sujet de l'action, — il est facile de ramener les verbes à un assez petit nombre de syllabes radicales primitives en lesquelles réside l'idée d'action¹.

¹ « Les racines de l'hébreu, dit Max Muller, ont été réduites à environ 500, et je doute qu'il en faille davantage pour le sanscrit... Avec ces 4 ou 500 racines à sa disposition, le langage n'eût pas été embarrassé pour donner des noms à toutes les choses qui peuvent tomber sous notre connaissance... Si chaque racine donnait 50 dérivés, nous aurions 25,000 mots. Or, un ecclésiastique de campagne nous assure que plusieurs de ses humbles paroissiens n'avaient pas un vocabulaire composé de plus de 300 mots... Le vocabulaire des anciens sages de l'Egypte, au-

Sans insister sur cette analyse, je voudrais montrer maintenant que la formation des mots accompagne toujours étroitement la formation des idées.

Observez ce petit enfant qui n'a pas encore parlé; tout dénote que sa pensée n'est qu'un chaos de sensations. La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, le sentiment du chaud et du froid, l'activité musculaire, les impressions viscérales : tout ensemble est confondu et mélangé, sans distinction ni séparation ni perspective, les circonstances, les attributs et les substances gisant à la fois dans une indétermination commune. Le cerveau du petit être doit vibrer comme un piano sans appareil d'étouffement, dont les sons se prolongeraient d'une manière ininterrompue. C'est une cacophonie d'ailleurs assez vague pour ne pas troubler le jeu des sensations locales et des actions réflexes qui forment l'instinct indispensable à l'enfant.

Cette phase, qui précède la pensée humaine, ne laisse

tant du moins que nous le connaissons par les inscriptions hiéroglyphiques, ne monte qu'à environ 658 mots. Le *libretto* d'un opéra italien offre rarement une plus grande variété. Un Anglais de bonne société, qui a été au collège et à l'Université, qui lit sa Bible, son Shakespeare, le *Times*, et se tient au fait de la littérature courante, n'emploie guère dans la conversation plus de 3 ou 4,000 mots. Les personnes qui aiment les pensées exactes et les raisonnements serrés et qui, écartant les expressions vagues et générales, ne se contentent que du mot propre, ont une provision beaucoup plus grande de mots, et des orateurs éloquent en peuvent avoir 10,000 à leur disposition. Shakespeare, qui a probablement déployé une plus grande variété d'expressions qu'aucun autre auteur dans aucune langue, a composé toutes ses pièces avec environ 15,000 mots. Nous n'en trouvons qu'environ 8,000 dans les ouvrages de Milton ; et l'Ancien Testament dit tout ce qu'il a à dire avec 5,642. » (*Science du langage*, p. 321 et suiv.)

tout au plus qu'une seule trace dans le langage : l'interjection, — quelque chose d'un peu plus que le cri de l'animal, mais guère plus.

Bientôt, à force de répétition des mêmes impressions, à force d'expériences multipliées, il se forme une sorte de classement, de statistique des impressions. Le mélange et la continuité disparaissent, c'est-à-dire que l'étouffoir de l'instrument commence à fonctionner ; il y a des oublis partiels et des dissociations par intervalles qui conduisent au groupement des perceptions, à la subordination des souvenirs et enfin à une première lueur de conscience. Le sujet arrive peu à peu à distinguer les rencontres accidentelles de sensations, c'est-à-dire les simples circonstances, des corrélations inévitables qui dénotent les objets, et des successions constantes qui constituent les phénomènes.

Comment désigner l'objet ? — Par un geste indicatif, accompagné d'une émission de voix qui appelle le regard de la personne présente : *ma, ta, sa, na*, etc. C'est le germe du pronom.

Comment désigner le fait, l'action ? — Encore par un geste, mais souvent descriptif, accompagné d'une émission de voix qui attire l'attention de l'auditeur, et qui l'attire doublement par l'emploi d'une syllabe qui cherche à rappeler le bruit de l'action ou l'effort de l'acteur, imitation orale complémentaire de la description mimée, et du reste fort imparfaite, bien plus dans l'imagination du parlant et dans l'expression qu'il communique à sa voix que dans la vertu propre de la syllabe même. Tel est le verbe primitif.

Chacun peut faire ici une observation incidente. La valeur descriptive de la musique est presque nulle, on l'a remarqué dès longtemps ; ce n'est qu'après leur association à des paroles que certains airs finissent par avoir pour nous une signification précise. Le rythme, l'harmonie, l'instrumentation et la mélodie nous prédisposent à un certain sentiment, nous rendent impressionnables ; mais c'est la parole qui détermine l'impression. Grâce à ce mariage, nous pouvons ensuite redire la musique toute seule, elle reproduira en nous les mêmes pensées qu'elle aurait été incapable d'abord d'exprimer isolément.

Eh bien, de même que l'air rappelle la chanson, il est infiniment probable que les premières syllabes du langage ont tiré leur principale valeur expressive du geste qu'elles accompagnaient.

Ce sont là assurément des hypothèses qu'on ne pourra jamais vérifier approximativement que sur l'enfant, et non sur l'humanité primitive, mais la vraisemblance en est très grande. Quoi qu'il en soit, dès qu'on est en possession des syllabes pronominales et des syllabes verbales, tout le reste en découle comme par magie¹.

¹ Toutes les langues sans aucune exception, dit Max Muller (*Science du langage*, p. 330), qui ont passé par le creuset de la grammaire comparée, se sont trouvées composées de ces deux éléments constitutifs, les racines attributives et les racines démonstratives. » — C'est ce que H. Chavée (*Lexiologie indo-européenne*) appelle avec raison les verbes et les pronoms primitifs. M. Michel Bréal (*Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 402) a constaté la priorité de cet auteur dans les vues sur la simplicité des racines primitives.

La racine verbale *do* ou *da*, en s'unissant aux pronoms personnels, dont on retrouve la trace dans les finales sanscrites, grecques et latines, donne naissance à la conjugaison *do*, *das*, *dat*, *damus*, *datis*, *dant*, — moi-donne, toi-donne, lui-donne, nous-donne, vous-donne, eux-donne.

En se joignant à d'autres pronoms indicatifs, dont les deux types principaux sont *ta* et *na*, le verbe donne naissance aux participes, aux noms, aux adjectifs : *datus*, *dator*, *daturus*, *datum*, *datio(n)*, *donum*, *dos*.

A leur tour, *donum*, *dos* et *datum* font *donare*, donner, *dotare*, douer, doter, et *datare*, donner fréquemment. Ces trois verbes recommencent ensuite la série des noms et adjectifs verbaux : *donatus*, *donator*, *donatio(n)*, *donativus*, etc. — Et le même travail se poursuit simultanément sur tous les composés de ces verbes, c'est-à-dire sur ces verbes modifiés adverbialement par des préfixes : *ab-dere*, *ad-dere* (d'où addition), *con-dere* (d'où condition), *de-dere*, *di-dere*, *e-dere* (d'où édition), *in-dere*, *ob-dere*, *per-dere* (d'où perdre et perdition), *pro-dere*, *sub-dere*, *super-dere*, *tra-dere* (d'où trahir et tradition), *con-donare*, *par-donner*, *à-donner*, etc.

L'enseignement qui résulte de cet aperçu si rapide sur la formation du langage, c'est qu'il n'y a pas dans les mots une seule syllabe ou un seul débris de syllabe qui n'ait eu sa signification primitive, et pas une combinaison de ces éléments qui n'ait été le résultat d'une opération mentale.

Le rapprochement de deux syllabes qui forment un mot, ne fait que traduire l'opération de notre esprit

qui rapproche deux groupes de perceptions. Qu'est-ce qu'un jugement, avons-nous dit? La vue simultanée de deux idées : un sujet, un attribut. Donc toute formation primitive d'un mot dénote un jugement : celui-ci nourrit, *pa-ter*; ceci nourrit, *pa-nis*; celui-ci met devant moi, *da-tor*; ceci est mis devant moi, *do-num*.

Mais bientôt on oublie l'acte de la combinaison ; les syllabes rapprochées ne forment plus qu'un mot invisible : *pater*, le nourricier, le père ; *panis*, la nourriture, le pain ; *dator*, l'offreur ou le présentateur, le donateur ; *donum*, l'offre ou le présent, le don. Le jugement se condense en une idée qui le résume ; on oublie l'origine, et on opère sur le mot-idée comme sur un fait primitif.

A chaque progrès de la pensée, il en est ainsi. Des jugements surgissent, c'est-à-dire des rapprochements de perceptions ou de groupes de perceptions, marqués par des rapprochements de syllabes dont la jonction fait un mot ; puis des rapprochements de perceptions et d'idées, marqués par des rapprochements de syllabes et de mots dont la jonction fait encore un nouveau mot : associations de réalités entre elles ou bien de réalités et de signes, peu importe, l'opération est la même, c'est toujours un jugement, — un jugement qui, se groupant avec ses similaires, finit par se résumer en un mot qui permet d'oublier la série et la fabrication de la série, et sur lequel on raisonne ensuite comme sur une unité d'un nouveau genre.

Dans une certaine mesure, l'homme est dupe du mot qu'il a créé, et, dans une certaine mesure, cela est

utile pour donner à la pensée plus de liberté. Si l'on apercevait toujours l'embryogénie de ses idées, on serait accablé sous l'infinité des éléments qui la composent. On serait comme un astronome sans algèbre et sans logarithmes et cherchant à évaluer la distance des astres en millimètres; on serait comme un généralissime qui, au lieu de commander à ses lieutenants-généraux, et par ceux-ci aux brigadiers, et par ceux-ci aux colonels, et par ceux-ci aux capitaines, et par ceux-ci aux sergents, et par ceux-ci aux caporaux et soldats, voudrait ordonner ses mouvements militaires en s'adressant à chacun des trois cent mille individus de son armée.

Toute opération sur un mot, sur un signe, est un oubli du fait particulier, et, par cela même, une généralisation. Le mot abstrait *candeur*, qui signifie littéralement *ce qui éblouit*, n'est qu'un résumé de tous les jugements, tels que : le foyer éblouit (*candet*), le charbon incandescent éblouit, le fer qui va entrer en fusion éblouit, la lune éblouit, le linge propre étendu au soleil éblouit... — Une fois la corrélation établie entre *l'éblouissement*, *la blancheur* et *la propreté*, on dut croire qu'une âme pure, une âme propre, était blanche, et l'on dit : la *candeur de l'âme*, non pas dans un sens figuré, comme nous le disons, mais dans un sens tout matériel. Depuis, oubliant la valeur du mot et raisonnant sur cette *blancheur de l'âme*, nous en avons fait une qualité morale qui n'a plus aucun rapport avec l'éblouissement du foyer; nous avons oublié notre hypothèse enfantine de la coloration de l'esprit, et nous

n'avons retenu qu'un terme abstrait désignant un état de l'âme : mais nous n'avons pu procéder ainsi qu'à l'aide du mot que nous avons successivement détourné de sa signification. — Autre exemple. Le mot abstrait *couleur*, qui contient la blancheur aussi bien que la rougeur, la verdeur, la noirceur, etc., signifiait primitivement, sans aucun doute, l'opération matérielle de la *teinture* ou *peinture*, et résumait toute la série possible des objets peints : teinture du coffre blanc, de la statue rouge, de la maison verte, du navire noir, de la robe bleue, etc. Il fallut probablement un long temps avant d'imaginer que la couleur naturelle des objets n'est pas une teinture qui leur est empreinte par je ne sais quel peintre mystérieux, et la notion de la couleur, indépendamment de l'action du peintre, n'a pu se créer que grâce au mot, lorsqu'on en a eu oublié l'origine.

Les mots pris comme entités ont été la source de toutes nos erreurs, mais aussi de toutes nos connaissances. Oublier le sens physique d'un mot, c'est acquérir une idée abstraite. Oublier le sens particulier, c'est acquérir une idée générale. Oublier le sens relatif, c'est acquérir une idée absolue ou nécessaire.

C'est d'abord un abus de langage, un pur préjugé ; mais l'hypothèse se trouve ensuite légitimée par sa concordance avec la réalité objective, à moins qu'elle ne soit démentie par l'expérience, et alors définitivement éliminée.

Nous voici, en effet, parvenus à la deuxième partie du problème psychologique. Nous avons vu comment,

par le langage, nous généralisons nos idées, comment les mots nous aident à créer des êtres de raison; ce n'est là qu'un pur mécanisme. Nous allons voir maintenant par quel procédé l'homme a reconnu que ces êtres de raison correspondent à des réalités et comment il les y a peu à peu adaptés.

CHAPITRE V.

De l'origine des idées pures ou innées. Formation de l'idéalisme.

Quel aspect contradictoire que notre pensée ! Nous n'éprouvons que des sensations, et nous ne croyons qu'aux idées ; nous ne connaissons que des attributs, et nous affirmons les substances ; nous ne ressentons que des effets, et nous affirmons les causes ; nous ne découvrons que des relations, et nous affirmons l'absolu ; et, important ces idées pures dans le domaine de nos émotions, nous transformons des besoins grossiers et des instincts animaux en sentiments héroïques et sublimes ! Et c'est par le moyen de toutes ces inconséquences que la Science et la Morale humaines se sont édifiées et que la Puissance humaine s'est déployée dans la splendeur merveilleuse où nous l'admirons déjà, bien qu'elle ne soit encore qu'aux premiers pas de sa carrière.

Nous trouvons en nous-mêmes des types de vérité, de beauté, de bien, de justice, qui sont indépendants de notre expérience, et sur lesquels, au contraire, nous jugeons toute réalité. Nous appelons ces modèles intérieurs la vérité, la beauté, la bonté, la justice absolues. Que signifient-ils, d'où nous viennent-ils ? Sont-ils, comme le voulait Platon, des réminiscences de la raison divine, dont notre raison humaine ne serait qu'une parcelle détachée ? — Il n'est pas besoin, vraiment, de recourir à des fictions si hautes. Si nous arrivons à l'absolu, c'est par un procédé purement humain, par ce qu'on nomme en mathématiques la méthode d'exhaustion ou d'épuisement des différences, qui rend progressivement nos relations si comprises, qu'elles finissent par embrasser le cercle entier des faits que nous jugeons possibles.

Qu'est-ce que la vérité absolue ? C'est la science parfaite de la réalité, c'est la causalité universelle ; mais les causes, que nous poursuivons sans cesse nous échappent toujours ; nous ne saissons que les causes prochaines et les fins immédiates, et c'est par une hypothèse invérifiable que nous affirmons la cause première et la fin dernière. Claude Bernard, en constatant avec chagrin que l'empirisme est pratiquement toujours plus efficace que la science, dont il est le prédecesseur obligé, s'écriait : « L'homme peut plus qu'il ne sait ! » Il faut ajouter : L'homme affirme plus qu'il ne peut !

La vérité scientifique n'est, en définitive, qu'un maximum de faits réduits sous un minimum de lois, un maximum de résultats effectifs contenus sous un mini-

mum de causes ; mais, avec le progrès de la science, ce maximum et ce minimum se déplacent incessamment, et, en poussant les choses à l'extrême, on voit le maximum des faits tendre vers l'universalité, et le minimum des lois tendre vers l'unité de principe.

C'est ainsi, par exemple, qu'on a d'abord constaté la chute des corps graves, puis la pesanteur des corps légers, qui ne tombent pas et que soutient la densité du milieu, puis la chute insensible de la lune vers la terre, manifestée par sa rotation autour de notre globe, puis la révolution des planètes autour du soleil, puis la gravitation de tous les astres, à laquelle on assimile par surcroit la cohésion des molécules et l'affinité chimique des atomes, de manière à entrevoir le principe de l'attraction universelle.

En apercevant dans toutes les sciences cette tendance vers l'unité de principe, la métaphysique affirme la possibilité de l'évanouissement des limites, et elle proclame par avance l'existence de la vérité absolue. Il faut la reconnaître comme la désignation d'une tendance ; mais, en fait, on doit bien avouer que tous nos efforts et nos progrès ne sont dus qu'à la vérité scientifique ou relative.

La même distinction est à faire entre l'Art et l'Esthétique pure.

La beauté pratique est essentiellement relative ; elle doit se concevoir comme le développement le plus grand possible d'une force ou d'un principe d'action, ou encore comme l'adaptation la plus parfaite des moyens à une fin donnée.

Le spectacle d'un torrent qui se précipite de la montagne avec une puissance irrésistible, d'un vaste fleuve inondant les campagnes, de la mer en fureur, d'une bête fauve rugissante et déchaînée, d'un chêne majestueux qui couvre de sa ramure toute une clairière de la forêt, d'un coursier qui dévore l'espace, d'un homme enfin qui, révélant une indomptable énergie, ressemble au Prométhée qui déroba le feu du ciel : tous ces exemples de déploiement des forces naturelles dans toute leur amplitude et dans toute leur liberté (car, à ce point de vue, la liberté et la beauté sont identiques), suscitent en nous un enthousiasme qui nous les fait qualifier de sublimes !

D'autre part, une production aussi parfaitement appropriée que possible à son but, un objet d'utilité ou de luxe, un engin, une machine, un monument, un édifice, où la solidité et la convenance de l'exécution satisfont notre jugement pratique, en même temps que la sobriété des ressources mises en œuvre imprime aux objets créés une élégance qui nous étonne et qui nous charme : de tels produits de l'Art ou de l'Industrie relèvent aussi de l'Esthétique.

Maximum d'effet d'une cause initiale librement déployée : tel était le sublime ou le plus haut degré de la beauté naturelle. Minimum de moyens pour une fin donnée : telle est la convenance ou l'élégance. Concours des deux conditions, subordination du sublime à une grande finalité, la liberté de la force servant à la réalisation du vrai, non plus un effet inconscient mais un but juste et noble éclairant et dirigeant l'effort pro-

ducteur; comme on l'a dit d'un seul mot, la splendeur du vrai : voilà la beauté souveraine !

Ces vérités et ces beautés ne sont toujours que relatives. Le type du beau naturel se déplace dans notre esprit, à mesure que notre expérience s'agrandit. Des collines charmantes de la Seine, nous nous élevons aux chaînes des Vosges et du Jura, et de celles-ci aux puissantes cimes des Alpes. Chaque voyage modifie notre esthétique. Qui peut dire que les spectacles de la Terre ne nous paraîtraient pas mesquins et laids si nous parvenions à découvrir ceux d'une autre planète ? Qui peut affirmer jamais que nous assistions à la suprême liberté d'une force ?

La relativité apparaît bien davantage dans les œuvres d'art qui subissent avec le temps la double modification du but et du moyen. Les arts plastiques ont aujourd'hui un autre rôle à jouer qu'à l'époque de Périclès. Le nombre de nos idées et de nos sentiments s'est accru, en même temps que leur valeur s'est modifiée. La beauté morale domine pour nous la beauté purement physique, l'action nous attire plus que la froide harmonie, et un tableau d'histoire primera désormais la plus belle statue d'Hercule, d'Apollon ou de Diane (je ne parle pas des Vénus qui flatteront éternellement le plus vivace des instincts de l'homme). — En ce qui concerne les édifices, non seulement l'influence des mœurs et du climat est considérable, mais la nature des matériaux bouleverse à chaque époque l'architecture. Dans un pays plat, un simple amas de cailloux, un tumulus, une colline artificielle ou une énorme

pierre levée, plus tard une pyramide, semblent déjà des monuments remarquables. Dans un pays sans forêt, sans charpente, à pierres peu résistantes, nous voyons de lourdes constructions à piliers massifs et rapprochés, qui semblent des hypogées remontés à la surface du sol. Dans un autre pays, la Grèce, riche en forêts et en belles carrières, la colonne se modèle sur les sveltes proportions du tronc des arbres et l'entre-colonnement se mesure à la résistance des travées : le Parthénon remplace le palais babylonien. Plus tard, les Romains, possesseurs du plein cintre, créeront leurs ponts immenses, leurs arcades et leurs basiliques. Le Moyen Age, avec l'ogive, élèvera ses cathédrales. Mais voici, de nos jours, des matériaux nouveaux : le fer et la fonte, l'ardoise et le zinc, les ciments perfectionnés et les produits de la céramique. Nous les employons d'après la routine des matériaux anciens ; notre habitude du bois nous fait prodiguer inutilement le fer ; peu à peu, nous nous habituerons aux hardiesse permises par le métal, et une nouvelle architecture en naîtra.

Donc le beau réel se transforme sous nos yeux ; le bien lui-même se modifie.

Faut-il faire l'histoire de la morale publique à l'état sauvage, à l'état barbare, sous le régime des castes, de l'esclavage, du servage, des ordres privilégiés, des libertés parlementaires, de l'égalité républicaine ? Faut-il opposer les coutumes pastorales et agricoles aux usages du trafic et de la guerre, ou à l'activité industrielle et politique ? Faut-il rappeler la morale privée aux époques de la prostitution religieuse dans l'ancien

autres. Voyez quelle chose admirable : à un an, l'enfant bégaye quelques sons et essaye ses premiers pas en trébuchant. Vingt ans après, il pourra prévoir le cours des astres, résoudre en leurs éléments les substances de la nature, et, s'il a appris l'histoire, il a été témoin du passé de l'humanité. »

M. Michel Bréal, à qui nous empruntons cette belle page¹, conclut en disant : « Telle est la puissance de l'éducation ! » — Il faut préciser : Tel est l'effet de la transmission du langage.

En expliquant ainsi la production des idées nécessaires par l'entremise obligatoire du langage, il est bien évident qu'on n'entend pas nier pour cela la vérité des idées nécessaires. Ce qu'on veut dire, c'est que nous n'y arrivons que par des approximations successives. Le critérium infaillible pour les reconnaître nous fait absolument défaut. Les vérités ne sont pour nous à l'origine que des probabilités, et c'est la longue expérience de nos pères et le consentement général qui les transforment en certitudes. En elles-mêmes, nos idées nécessaires ne sont que le lent dépôt des siècles dans notre pensée héréditaire par l'entremise du langage. Nous n'en sommes pas plus les auteurs que nous ne sommes les inventeurs des lois de la gravitation ou des proportions chimiques. Ces lois naturelles s'imposent à notre esprit dès qu'il parvient à les formuler, elles s'y gravent pour ainsi dire toutes seules.

¹ *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 372.

Voilà donc quelle serait la nature des idées innées. Elles sont antérieures à notre naissance, puisqu'elles sont déposées dans le langage de nos aïeux. Elles ne sont pas, à proprement parler, congénitales, puisque, quand nous venons au monde, notre cerveau est vide d'idées comme de formules; mais elles nous arrivent avec les premiers mots qu'on nous fait prononcer et appliquer aux phénomènes qui nous environnent. La parole nous apporte tous ces germes préexistants d'idées innées qui sont répandus dans l'atmosphère sociale ambiante; et la courbure héréditaire de notre cerveau fait que, suivant une aptitude singulière, ces germes y prennent racine aussitôt que semés, en sorte que la génération provoquée a toutes les apparences d'une génération spontanée.

c'est que, pour nous tous, tant que nous sommes, la formation des idées a été inverse de ce qu'elle fut pour nos pères. Nos pères ont créé les mots d'après leur expérience ; et nous, notre expérience, loin de remplir ces mots tout créés, ne peut jamais servir qu'à les illustrer.

Ainsi, par l'effet de notre éducation, nous sommes tous plus ou moins idéalistes ; ce n'est que dans le domaine de notre propre expérience, en tant qu'elle est originale et qu'elle nous fait créer de nouvelles formules, que nous sommes positivistes. Les idées neuves commencent d'abord par des comparaisons de génie ; l'expérience vérifie ou ne dément pas ces hypothèses, et elles deviennent peu à peu des lieux communs qui se transmettent en formules verbales de génération en génération. Cet ensemble des lieux communs qui forment le patrimoine intellectuel de l'humanité, constitue le trésor des idées innées, c'est-à-dire des idées générales et nécessaires. Une idée, pour nous, est invincible, nécessaire, quand, incarnée dans un mot qui ne trahit pas son origine, elle réunit à la fois le préjugé du langage, le témoignage de nos ancêtres et l'illustration de notre propre expérience, c'est-à-dire de l'heureuse application que nous en faisons.

C'est pourquoi, en tout temps et en tous lieux, le principal effort de l'éducation a porté sur l'enseignement de la langue nationale ou des langues mères de l'idiome national. On croit souvent que ces exercices de syntaxe, de grammaire et d'orthographe, ne sont utiles que pour donner à l'enfant le moyen de corres-

pondre avec ses compatriotes ou avec ses ancêtres ; cela certes est déjà beaucoup, mais leur utilité est bien plus haute : ils sont, comme des chiffres et des formules d'idées, les instruments de notre calcul mental, c'est-à-dire de notre raisonnement.

« Le temps passé à expliquer les mots ouvrira l'esprit aux idées et aux choses. Par les mots, l'homme entre en possession de l'héritage intellectuel de ses ancêtres. Quelles longues et précieuses conquêtes de l'humanité ne représentent pas les noms de *liberté, justice, honneur, charité, droit, devoir, patrie !* Mais, pour les posséder, il ne suffit pas de les recevoir ; on ne les tient vraiment que quand on a refait le travail qui les a créés. Il faut repenser ces mots, il faut savoir ce qu'ils ont coûté d'efforts et de luttes parfois sanglantes, autrement on ressemblerait à l'homme qui porte une dépêche, mais qui en ignore le contenu. Voltaire, pendant soixante ans, pense, écrit, agit, combat, et cette longue suite d'efforts vient se résumer dans le mot *tolérance*, qui prend place dans notre vocabulaire. Celui de *bienfaisance*, si familier à nos oreilles, est seulement entré dans la langue au siècle dernier ; il est dû à l'abbé de Saint-Pierre... Montrons aux enfants ce que valent ces diamants du langage... »

» Il n'est pas surprenant que l'enseignement de la langue, pris dans toute son étendue et dans son vrai sens, se confonde avec l'éducation générale, puisque le langage est le principal instrument de communication entre les hommes, et puisque, au moyen de la parole, les générations sont solidaires les unes des

et par l'assentiment tacite de l'expérience, lorsqu'elle ne dément pas ces généralisations, des idées relatives sont devenues absolues. Semblablement, des idées originaiement négatives se sont transformées à la longue en idées positives.

Le mot *infini* n'a pas étymologiquement d'autre sens que celui d'indéterminé, de non-déterminé, non-délimité. Aujourd'hui il possède une tout autre signification. Par un véritable renversement, c'est l'infini dont on affirme l'existence et dont le fini est présenté comme une limitation ou une négation partielle ; et ce n'est pas la Métaphysique, mais la Science même qui nous introduit dans ces fictions.

En algèbre, on nous apprend qu'un nombre divisé par zéro ($\frac{n}{0}$) est le symbole de l'infini. Nous serions d'abord tentés de croire qu'une chose qui n'est pas divisée du tout reste entière, mais c'est une erreur. Il suffit de remarquer que, dans la division, à mesure que le diviseur est plus faible, le quotient devient plus fort ; en réduisant le diviseur au-dessous de l'unité, on fait grandir démesurément le quotient : nous en inférons que, quand le diviseur devient nul, le quotient doit être infini. Il est clair cependant que cette conclusion est une satisfaction purement logique, car nous ne pouvons pas davantage ni saisir ni calculer l'infini, qui est insaisissable et incalculable ; mais cette manière de raisonner a l'avantage pratique de donner aux formules un caractère abso'lument général, et cela sans aucun inconvénient, car elles retrouvent une valeur assignable pour tous les cas où on les détermine,

c'est-à-dire où on remplace zéro par une quantité quelconque, si petite qu'on voudra.

En géométrie, on nous dit que, dans les polygones dont le contour est d'égale longueur (on les appelle isopérimètres), l'importance de chacun des côtés diminue à mesure que le nombre de ces côtés augmente ; cependant, quand le nombre des côtés est infini, le côté ne devient pas nul pour cela, car le polygone est un cercle : ce qui revient encore à dire que la proposition n'est qu'une formule commode pour assimiler pratiquement les lignes courbes aux lignes brisées et les soumettre toutes au même calcul.

Après ces exemples empruntés aux sciences, la philosophie, de son côté, vient nous répéter que *Dieu est infini*. Nous croyons trouver là une proposition complète, et nous disons qu'*infini* est l'attribut de *Dieu* ; mais, si nous analysons les termes, nous voyons que la phrase revient à celle-ci : *Dieu n'est pas déterminable* ; or, tout attribut étant une détermination, c'est comme si nous disions : *L'attribut de Dieu est de ne pas en avoir*, — ce qui serait une absurdité que les déistes n'ont pas eu l'intention de commettre. En définitive, la proposition : *Dieu est infini* n'est pas autre chose qu'une formule indéterminée, comme le symbole algébrique dont nous parlions tout à l'heure ; elle signifie que Dieu est censé posséder tous les attributs quelconques poussés jusqu'au point où leur valeur relative s'évanouit pour laisser entrevoir l'absolu.

Il en est de même du *temps* et de l'*espace*, qui sont la durée absolue et l'étendue absolue, autrement dit la

durée sans durée et l'étendue sans étendue, la durée sans heure, ni jour, ni saison, ni événement d'aucune nature, l'étendue sans corps qui l'occupe. Ce sont des conditionnels déconditionnés, de pures idées négatives ; et nous disons cependant que la durée n'est qu'une portion du temps, et l'étendue une portion de l'espace ; nous raisonnons sur ces mots comme s'ils représentaient quelque chose de positif, et nous pouvons raisonner valablement tant qu'il ne s'agit que de formules, en ayant soin de les déterminer toujours avant de conclure.

Après les idées relatives devenues absolues et les idées négatives devenues positives, voici des jugements empiriques devenus des axiomes : *Pas d'attribut sans substance, pas d'effet sans cause.* Peut-être devons-nous ces formules aux premiers grammairiens, constatant qu'il n'y a pas d'adjectif sans substantif, ni de verbe sans sujet ; mais il importe peu de savoir comment, par la puissance des mots, nous sommes parvenus à de telles généralisations : toujours est-il que ces principes universalisés sont devenus les plus vastes de toutes nos hypothèses. Pas de qualité sans substance, pas d'effet sans cause : ces hypothèses n'ont jamais été démenties ; l'expérience a donc legitimé l'abus du mot ; il y a là encore une harmonie post-établie.

Ce n'est pas du premier coup que ces mots, qui résument des idées particulières, prennent un sens général qui fait naître l'idée abstraite ; un long travail y est nécessaire. Si l'absolu est un relatif oublié, cet oubli ne se fait pas dans la même pensée. Ce n'est que par la

transmission des mots que leur mutation s'opère. Bien des idées qui, pour nous, sont particulières et relatives, deviendront générales et nécessaires pour nos enfants ou nos petits-enfants. Ce qui était portrait pour nous, pour eux deviendra cadre; particularité pour nous, pour eux formule. C'est là ce qui fait que les langues les moins jeunes, les moins réalistes, les moins imaginées, les moins poétiques, sont les plus abstraites et les plus philosophiques. C'est là ce qui est cause de la lenteur du progrès de la raison, chaque conquête d'une génération étant nécessairement limitée, la pensée mesurant sa force à la pureté du langage, et le langage ne s'épurant, les mots ne se dépouillant de leurs particularités, des grossièretés qu'ils traînent après eux, qu'à force de transmissions héréditaires.

En effet, les enfants entrent de plain-pied dans l'abstraction. Les mots abstraits, les principes généraux que nous leur apprenons avant qu'ils aient pu les former eux-mêmes par tâtonnements successifs, en groupant laborieusement leurs sensations (travail de Sisyphe qu'ils n'achèveraient jamais), ces mots, ces principes constituent pour eux l'équivalent d'idées innées ou, comme le disait Kant, des anticipations de l'expérience. Ce sont des cadres que nous leur donnons tout formés, des cadres vides dans lesquels ils placent les faits qu'ils peuvent recueillir personnellement, mais des cadres qui restent plus grands que tous les faits qu'ils pourront recueillir, en sorte que leur pensée sera toujours préexistante et supérieure à leur expérience.

Le fait capital dont il faut bien se rendre compte,

beau, le bien, de ce qui est simplement curieux, singulier, nouveau, rare, extraordinaire, agréable, commode, utile, etc. Cependant bien des personnes encore de nos jours, peu accoutumées à la précision du discours et n'ayant pas à la disposition de leur pensée un très riche vocabulaire, appliquent fréquemment la même épithète à des corrélations très diverses : c'est très bien, c'est parfait, c'est très joli, c'est ravissant, etc. Dans un atelier, des rapins diront en chœur : c'est très chic.

Or il fut un temps, j'imagine, où nos pères étaient encore moins précis que nous et impuissants à distinguer la variété des émotions morales qu'ils ressentaient à chaque phénomène différent. Ils confondaient naïvement tout ce que nous distinguons délicatement aujourd'hui : le vrai et l'étrange, le beau et le nouveau, le bien et l'utile. De toutes ces relations différentes, ils ne disaient, par exemple, qu'une seule chose : Cela est divin ! Je choisis cette épithète, parce qu'elle revient à chaque instant dans Homère. Ce mot divin, appliqué aux choses les plus diverses, voulait dire sans doute qu'on croyait y reconnaître la marque ou la présence du dieu même qu'on adorait.

Nos pères, abusés par ce mot et généralisant au hasard, ont donc peut-être imaginé une rareté, une singularité, une nouveauté absolue ou divine, au même titre que la vérité, la beauté et la justice. Mais, s'ils ont fait cela, ils se sont aperçus bientôt qu'il y a un divin qui passe et un divin qui persiste. Or, ce divin qui passe, qui s'évanouit avec la satiéte, c'était l'im-

prévu, l'extraordinaire, le rare, le nouveau; ce divin qui reste, c'est le beau, le bien et le vrai.

Bien souvent, en effet, nous aussi, nous sommes tentés de prendre le nouveau pour le beau et le vrai, et chaque fois nous sommes contraints par le changement de reconnaître notre erreur; mais tandis que le nouveau varie, il nous faut bien constater qu'en dépit des variations et des progrès, l'ancien beau et l'ancien vrai restent toujours beau et vrai. Nous vérifions ainsi tous les jours effectivement la constance du fait moral désigné par ces mots absolus.

L'expérience détermine une harmonie postérieurement établie entre l'idée hypothétique et la réalité objective; et, par là, nous voyons que les mots : vérité, beauté, bonté, justice, ne sont pas de simples abus d'expression, mais qu'ils sont autorisés par les faits, en ce sens qu'ils expriment une relation dont les termes, s'élargissant sans cesse, marquent une lente tendance vers l'universel et le nécessaire.

La Métaphysique, anticipant toujours sur l'expérience, s'imagine parvenue à cette limite idéale, et proclame l'existence du vrai, du beau, du bien absous, sans réussir cependant à les décrire formellement. La Science, l'Art et la Morale restent dans le relatif, qui seul est saisissable et réel, mais ils y restent sans le savoir; ils se croient dans l'absolu, et ce qui les trompe (féconde erreur, du reste!), ce sont les mots, sur lesquels ils raisonnent comme sur des choses.

Par l'influence du langage, qui réduit les faits sous des formules générales et qui conduit aux hypothèses,

Orient, de l'inceste et de la pédérastie en Grèce, de la polygamie orientale et musulmane, du divorce et de la répudiation latine, du mariage catholique indissoluble, avec ou sans séparation, avec ou sans secondes noces, avec ou sans enfants? — Toutes ces différences, qui sont extrêmes, ne se déroulent pas seulement dans la série historique, elles s'étalent encore aujourd'hui d'un continent à un autre, d'un peuple à un peuple voisin. Vérité en deçà de la frontière, erreur au delà.

Et cependant le bien, c'est l'accomplissement de la fin de l'homme ; mais comme pour le beau, avec lequel l'idée du bien a tant de ressemblance, les opinions se modifient et sur la fin à poursuivre et sur les moyens à mettre en œuvre pour l'accomplir.

Le progrès néanmoins a sa loi, aux sanctions de laquelle nul peuple ne peut échapper. C'est en vain qu'un pays s'éprend de doctrines mensongères, qu'il adore des faux dieux ou qu'il sacrifie à des conventions factices en fait d'art, de sentiment et de droit. Toutes ces erreurs sont impuissantes à se perpétuer. Les déviations essentielles, ou seulement les trop longs arrêts ou les anticipations trop rapides, sont punies de décadence et de mort. La concurrence des peuples produit la sélection des empires ; la guerre remplit quelquefois, comme le bourreau, sans en avoir conscience, une mission humanitaire ; les sociétés qui vont contre leur fin, c'est-à-dire contre les lois de l'organisation et du progrès, les sociétés qui dégénèrent et se corrompent, vont disparaissant ou perdant leur indépendance ; et le

succès historique des peuples, élimination faite des accidents passagers, atteste une loi de perfectionnement et de réalisation progressive du bien. Le droit public, en effet, pour ne citer que cette manifestation de l'idée de justice, régit une partie de la population terrestre de plus en plus grande.

C'est en invoquant cette tendance expérimentalement constatée que, supprimant par la pensée tous les termes de la série infinie que nous avons à parcourir, nous concevons, à la limite de cette convergence, le bien absolu pour l'humanité en général et la justice absolue pour chaque individu en particulier, c'est-à-dire l'exacte proportionnalité des facultés et des fonctions et l'exacte rémunération des efforts.

Ainsi donc, nos approbations, comme nos admirations, comme nos systématisations, n'ont jamais, pour nous, pour notre époque, pour notre pays, voire même pour notre monde, qu'un caractère provisoire ; elles sont toujours destinées à faire place avec le temps à d'autres approbations, d'autres admirations, d'autres systématisations, ou, sinon à d'autres, du moins à de plus hautes, à de plus larges, à de plus complètes.

Ces philosophies, ces esthétiques et ces morales toujours relatives et particulières, comment les avons-nous transformées en absolues ?

Je n'hésite pas à penser que c'est par la vertu du langage, dont les généralisations spontanées sont peu à peu légitimées par l'expérience.

A l'aide des mots nombreux de nos langues abstraites, nous savons distinguer aujourd'hui le vrai, le

CHAPITRE VI.

(SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT.)

Influence du progrès de l'idéalisme sur les sentiments.

Je ne voudrais pas clore ce chapitre de l'idéalisme sans parler quelque peu des sentiments, dont le développement doit nécessairement correspondre à la croissance des idées.

L'influence de l'idée sur la sensibilité et la volonté me paraît ressortir nettement de la progression suivante :

C'est le langage qui donne naissance aux idées abstraites, ce sont les idées abstraites qui déterminent la conscience; la conscience constitue la personnalité; l'extension et en quelque sorte la projection de notre personnalité développe notre sympathie; enfin la sympathie généralisée nous communique l'amour du

beau, du juste, du vrai, et, pour tout dire, le sentiment de l'idéal et de l'infini.

Pour démontrer rigoureusement cette série, il faudrait un gros ouvrage : nous devons nous borner ici à un simple éclaircissement.

L'homme sans idées abstraites n'a pas de conscience. J'entends ici par conscience le sentiment et l'affirmation du moi, ce qui fait dire à Descartes : Je pense, et je suis. Avant cela, l'être humain n'est, comme l'animal, qu'un écho des sensations physiques et des idées de choses qui lui viennent du dehors. C'est seulement l'idée abstraite, c'est-à-dire la formation d'une raison contradictoire au monde et opposable à la sensation, qui fait de l'homme un centre indépendant dans la nature, un être libre, une conscience, une personnalité.

Il y a chez les animaux et chez beaucoup d'hommes une conscience naissante, obscure et presque passive, un sentiment individualiste qui n'est pas encore dû à l'idée propre, mais aux témoignages extérieurs, et qui s'infuse du dehors au dedans, au lieu de se projeter du dedans au dehors. Le pauvre chien s'ennuie quand il n'est pas dans la société d'un autre animal ou d'un homme; c'est moins par sympathie proprement dite que par absence ou faiblesse de personnalité: il aime mieux la rudesse de son maître que la nullité et la quasi-inconscience où il tombe dans la solitude. Que d'êtres humains, hommes et femmes, qui sont ainsi, qui éprouvent le besoin impérieux d'une société stimulant leur personnalité, et qui vivent dans la nécessité

d'autrui plutôt qu'ils n'éprouvent vraiment de la sympathie!

On peut distinguer à ce propos entre le plaisir d'être aimé et le bonheur d'aimer. Être aimé est une joie délicieuse, mais c'est une jouissance égoïste ; c'est une manière de sentir davantage notre moi par une confirmation étrangère. La sympathie, au contraire, consiste à vivre en autrui et à être heureux ou malheureux en autrui ; l'âme qui en est douée donne de l'amour sans se préoccuper d'en recevoir : cette faculté d'aimer est bien supérieure au besoin d'être aimé, et je la conçois comme l'émanation d'une conscience active, d'une personnalité généreuse et féconde, qui, se projetant et s'élargissant hors d'elle-même, pénètre les autres personnalités identiques ou analogues à la sienne, et en général tous les êtres qui lui offrent de l'affinité, pour en jouir comme d'elle-même, et souvent plus que d'elle-même. A la faveur de ce sentiment, une âme réussit à occuper plusieurs corps et à vivre de plusieurs vies. La sympathie marque donc, à mon avis, un développement et un progrès de la personnalité.

Enfin le rayonnement de la personne humaine ne s'arrête pas encore là.

Quand l'homme a reconnu que ses idées ne sont que l'image du monde et que l'activité de la nature est identique à sa propre activité mentale, sa conscience personnelle lui permet de sympathiser avec la nature impersonnelle ; il jouit de la liberté d'une force comme de la sienne propre, et quelquefois plus que de la sienne ; il se contraindra pour respecter la liberté de

la nature, car cette liberté, nous l'avons dit, c'est la beauté même, et l'homme est dès lors parvenu à l'amour et à la passion du beau. Il jouit aussi du bien du monde comme de son bien propre, et plus que de son bien propre; il s'y sacrifie en effet quelquefois en préférant la société ou l'humanité à lui-même. Dans ce cas, l'homme arrive à une jouissance comparable à celle d'un Dieu contemplateur de son œuvre, qui se dévoue à sa conservation et à sa prospérité, au point de souffrir au besoin la Passion pour l'amour de sa créature : il est vraiment alors la conscience du monde.

Personnalité, sympathie, idéalité, voilà les trois grands sentiments qui transfigurent nos sensations, qui les combinent et les accumulent, et en font des sources de joies sans limites. Ce sont les seuls procédés infaillibles que l'homme puisse employer pour accroître ses jouissances et suppléer à l'insuffisance des sensations, dont la multiplication ou le raffinement ont des bornes infranchissables. Le sentiment, qui n'est autre chose qu'un groupement et une transfiguration des sensations au moyen de l'idée, permet à l'homme d'étendre indéfiniment le cercle de ses émotions¹.

La progression des sentiments reproduit ainsi fidèlement la progression des idées. Je ne veux pas dire cependant qu'elle s'y proportionne exactement; les sentiments et les idées grandissent de concert, tantôt se précédant, tantôt se suivant, mais présentant en

¹ Pour l'application sociale de ces vues, voir notre étude sur *Les conditions du bonheur et de la force pour les peuples et les individus*. Paris, 1879, 2^e édition, chez Guillaumin et C°.

somme, dans leur développement, des phases à peu près pareilles.

On peut, en effet, constater que, de même que l'homme parvient aux idées pures en partant des sensations simples, de même il s'élève aux sentiments les plus sublimes en s'appuyant sur les besoins les plus grossiers. Le phénomène de l'amour en est peut-être le plus curieux exemple.

Que de contradictions en apparence dans cet étrange sentiment ! Sans la passion la plus brûlante, sans la sensualité la plus vive, il n'y a pas d'amour ; et la vivacité même de cette ardeur pour un être particulier peut causer, par sa disproportion infinie avec les désirs ordinaires, une froideur presque absolue envers toute autre personne. Cependant, malgré son excès même, la passion restera souvent respectueuse à l'égard du seul objet qui l'excite outre mesure. C'est qu'en même temps elle se complique de sentiments très divers qui la corrigent et la transforment. La sympathie s'est exaltée au point que l'amant ne vit plus en soi mais hors de soi, et préfère à sa propre jouissance le bonheur ou la satisfaction de l'être qu'il aime, et cela à un degré d'extrême abnégation qui rend d'autant plus singulière l'indifférence où il se trouve pour le reste du monde entier. Enfin, dans l'amour profond, le même sentiment qui vous remplit d'espérance et de foi ne peut vous défendre d'une certaine terreur à l'égard de cet être adoré qui tient en ses mains souveraines le fil de votre destinée, et qui, d'un mot, d'un regard, d'un silence, peut vous plonger dans le désespoir ou vous emporter dans une

joie infinie. Tout amant vit dans l'espoir et dans la crainte, par conséquent dans la religion de l'être qu'il aime. Espoir et crainte, n'est-ce point là, en effet, ce qui constitue la piété, ne sont-ce point les fondements de tout culte rendu par l'homme à un autre homme ou à Dieu ?

Passion ardente et exclusive, absorption de la personne dans une unique sympathie, et religieuse crainte de l'objet aimé : voilà bien les trois forces qui font que l'homme s'élève au-dessus du simple désir. C'est de leur combinaison, aux degrés les plus divers, que se composera l'amour. Ces trois éléments sont nécessaires à son harmonie. Otez la passion, vous n'avez plus qu'une amitié respectueuse ; ôtez la sympathie, c'est une ardeur animale ; ôtez la piété, c'est encore une amitié tendre et voluptueuse, mais ce n'est déjà plus l'amour.

De même que la science et l'industrie, en nous mariant avec la nature et en nous familiarisant avec ses phénomènes, sont destructives à la longue de la piété religieuse, de même aussi la sécurité et la familiarité conjugales transforment presque infailliblement l'amour en un sentiment plus tranquille et plus confortable, mais dénué de ses tourments et de ses exatas.

Grâce à la balance qui peut s'établir entre des éléments si contraires, l'amour, chez les individus fortement organisés, peut grandir démesurément et subsister violemment, sans satisfaction des sens, sans familiarité, sans réciprocité ; il devient alors une passion héroïque qui aboutit au pur dévouement. Peu d'hommes

sans doute sont capables de ce sentiment sublime; mais il n'en est guère, parmi ceux qui ont aimé, qui n'aient senti leur cœur illuminé des rapides et fugitifs éclairs de ce grand amour héroïque. Ce sont là des beautés qui rachètent bien des laideurs; car l'amour vrai est comme le soleil, ce grand transfigurateur, qui, au dire du poète, rend les haillons radieux et verse ses flots d'or sur les plus méprisables fumiers.

Ce fumier, comme on l'appelle, est nécessaire à l'élosion des plus belles fleurs. La fleur sublime du pur dévouement ne pousse que dans les sols brûlants et passionnés. Il faut un foyer puissant pour distiller la quintessence de l'amour héroïque : un Quasimodo, malgré sa brutalité native, sera l'esclave soumis et respectueux d'Esmeralda, tandis qu'un tempérament sans chaleur n'aboutira jamais qu'au libertinage ; un eunuque est incapable d'amour pur.

Ainsi, du simple besoin de remplir une fonction animale, l'homme peut s'élever graduellement à l'amour héroïque. Or nous n'avons parlé ici que de l'attrait des sexes et de la sympathie des personnes; mais supposons une transformation pareille pour toutes les autres passions dont l'homme est susceptible, pour toutes ses activités et ses ambitions, pour toutes ses jouissances de cœur et d'esprit, et surtout pour ses passions idéales de savoir, de beauté et de justice, en les poussant jusqu'au degré héroïque, n'entrevoynous pas quelque chose qui ressemble à l'amour de Dieu et de la Nature, tel que l'ont profondément ressenti les grandes âmes de l'humanité ?

Nous n'étendrons pas davantage cette digression qui nous entraînerait hors de notre sujet. Il nous suffit d'avoir reconnu, dans cette courte exploration, que des liens secrets et puissants rattachent les sentiments du cœur de l'homme aux idées de sa raison. Nous revenons maintenant aux faits confirmatifs de la théorie des idées.

CHAPITRE VII.

Faits à l'appui de la théorie des idées.
La naissance d'un axiome.

Nous sommes arrivés à cette conclusion : que le langage fait plus que retracer la pensée, qu'il en est la condition nécessaire.

L'homme pense parce qu'il parle. On pourrait le définir d'un mot : un animal qui parle. L'homme, sans la faculté du langage, ne serait pas autre chose qu'un animal. Un enfant abandonné au premier âge dans une île déserte, et nourri par une chèvre comme Jupiter ou par une louve comme Romulus, n'ayant ni la connaissance du langage ni le moindre spectacle des usages sociaux, serait moins qu'un sauvage et encore moins que la chèvre ou la louve qui l'aurait élevé.

L'expérience est heureusement impraticable, mais on peut la pressentir par l'exemple des sourds-muets antérieurement à l'abbé de l'Epée. Avant que ce grand

homme eût trouvé le moyen de les initier au langage, l'éducation des sourds-muets ne pouvait consister que dans l'imitation machinale des personnes de leur entourage, et une telle éducation était trop insuffisante pour que les pauvres infirmes s'élevassent jamais au niveau intellectuel et moral de leurs parents.

« Les enfants privés de l'ouïe, dit un livre technique, qui n'ont pu recevoir aucune leçon de leurs parents, ont une vie de relation toute instinctive ; leur intelligence inculte est comme à l'état latent. Les leçons d'une école sociale les initient à la vie morale et intellectuelle ; en leur apprenant le langage mimique, la lecture et l'écriture, elle les empêche d'être des parias au milieu de la société et au milieu de leurs familles. Sans un enseignement spécial et suivi, le sourd-muet, étant constamment seul, s'habitue à se faire centre, à tout rapporter à lui. Obéir avec impétuosité à ses penchants naturels, satisfaire ses appétits et les satisfaire toujours, ne connaître d'autre borne à cela que l'impuissance, s'irriter contre ce qui s'oppose à ses jouissances, sans être arrêté par les droits d'autrui qu'il ne connaît pas : voilà sa morale. Colère, vindicatif, paresseux, incapable de dévouement, il est pénible pour ceux qui vivent autour de lui¹. »

Tel est le demi-animal que l'initiation au langage transforme en homme complet et quelquefois en homme supérieur.

N'y a-t-il pas là une démonstration concluante ? Le

¹ *Dictionnaire de médecine de Littré et Robin.*

sourd-muet possède l'aptitude au langage qui en fait un homme; mais, tant que cette aptitude n'est pas exercée, il reste au niveau de l'animal, doux ou violent suivant sa nature, mais toujours obéissant aveuglément à l'impulsion de ses instincts. N'est-ce pas la preuve la plus complète que le langage est à la fois l'instrument de la raison et le dépositaire des idées acquises, qui sont le flambeau nécessaire de la raison ?

Ces observations permettent de concevoir que les différences et les inégalités des hommes proviennent de deux conditions :

1^o Il y a d'abord l'inégalité d'éducation par le langage qui, au point de vue moral, produit la différence des mobiles généraux de conduite plus ou moins substitués aux passions particulières et aux impulsions accidentnelles, et qui, au point de vue intellectuel, détermine le degré de puissance mentale des diverses classes d'hommes et des diverses civilisations. Comme exemple de ce dernier fait, prenez un calculateur : suivant que vous lui enseignerez la numération romaine ou la numération arabe, ou la notation algébrique ou le calcul différentiel, vous décuplerez, centuplerez ou multiplieriez infiniment sa puissance. C'est là presque tout le mystère humain.

2^o Il y a ensuite l'inégalité d'aptitude héréditaire pour les idées générales, qui fait que l'introduction de certaines formules dans deux cerveaux différents, fournira à l'un un admirable cadre pour le classement de ses expériences personnelles et un puissant moyen de les féconder, et à l'autre des hiéroglyphes vides

de sens, de vaines paroles cabalistiques sans aucune vertu efficace.

La bonne éducation consiste à proportionner la science des mots et des idées, la philosophie, à l'aptitude généralisatrice des individus : on ne produit que des hommes à esprit faux, des sortes de fous lucides, en bourrant de sophismes héréditaires ou d'abus de langage des intelligences médiocres, incapables de rectifier ces données verbales par l'expérience ou la compréhension des faits positifs.

Dès que l'on conçoit bien l'étroite influence du langage sur la pensée, — influence vicieuse lorsqu'elle ne concorde pas avec la vérité des choses, influence dangereuse lorsqu'elle n'est pas corroborée de l'expérience personnelle, — la lumière se fait sur beaucoup de problèmes obscurs de la physiologie mentale. On arrive alors à comprendre la thèse des vitalistes, prétendant que le cerveau n'est point l'organe producteur de la pensée mais seulement son siège ou, en terme d'école, son *substratum*, comme si l'on disait son soutien, son piédestal ; leur proposition devient admissible dans une certaine mesure, et on peut les concilier avec les anatomistes, en reconnaissant que le cerveau est à la fois un organe et un substratum. Je veux dire que, en tant qu'elle est personnelle à l'individu, la pensée est une fonction de l'organe cérébral; mais que, en tant qu'elle préexistait à l'individu et lui a été communiquée ou infusée antérieurement à son expérience personnelle, la pensée ne se grave dans son cerveau que comme dans un substratum dont elle serait indépendante.

Si, en effet, la physiologie démontre par mille expériences que le cerveau est l'organe de la pensée et que le sang est le liquide excitateur et nourricier de cet organe, en sorte que la pensée s'altère avec la substance cérébrale et avec la composition ou la circulation du sang ; il est encore vrai de dire que les influences organiques ne sont pas tout et que la pensée obéit aussi à des influences extraorganiques. Ainsi, des idées fausses dans un cerveau sain qui n'a pas occasion de les rectifier, des idées disproportionnées dans un cerveau faible incapable d'expérimentation, peuvent engendrer des sophismes d'action, peuvent aboutir à des aveuglements, à des entêtements, à des fanatismes qui approchent de la monomanie. Si, à ces influences extraorganiques d'une fausse éducation et d'un mauvais milieu, se joint quelque fâcheuse circonstance pathologique, — la faiblesse ou la paralysie d'un organe qui entrave ou altère le témoignage des sens, des impressions morbides qui provoquent l'activité désordonnée des sentiments, une irritation locale du cerveau qui produise la fixité des idées, etc., — alors, la monomanie peut bien se déclarer, avec son cortège d'insanités, de perversités, de criminalités, et avec la redoutable puissance de volonté, de calcul et de dissimulation qu'elle met au service de son activité concentrée. Ce sont là des folies qui dépassent souvent la mesure des lésions organiques ou des troubles physiologiques que le médecin est à même de constater, qui semblent dès lors inexplicables, et qui se présenteraient bien moins fréquemment si nous étions toujours nos propres produc-

teurs d'idées, parce qu'alors nos idées seraient proportionnées à nos facultés. Au lieu de cela, l'influence excessive du langage et du milieu social peut faire que des cerveaux médiocres éclatent en quelque sorte sous la pression des idées démesurées qui leur viennent du dehors, comme un vase où l'on aurait semé un gland et qui se rompt sous l'effort du chêne grandissant.

Dans un autre ordre de faits, bien loin du crime et de la folie, la sottise proverbiale des parvenus et des gens déclassés, même chez des individus qui ne sont pas mal doués d'ailleurs, est encore un exemple de l'étrange effet possible d'idées factices que l'esprit ne peut digérer. Il arrive aussi fréquemment qu'une personnalité supérieure, formant exception dans sa race, veut infliger à ses enfants, restés dans la lignée médiocre des ancêtres, une éducation idéale qui dépasse leur aptitude héréditaire : qu'arrive-t-il alors ? L'enseignement ne prend pas racine et ne porte aucun fruit, sinon parfois de mauvais fruits ; quand l'héritier ne tourne pas mal, il retombe ou ses enfants retombent dans la primitive routine. C'est ce qui explique, par un effet analogue, le peu de prise de notre éducation européenne sur certaines races inférieures de nègres et de sauvages et les résultats singuliers qu'elle engendre parfois.

Une autre vérification très importante de la théorie du langage et de la généralisation progressive des idées résulte de l'histoire des axiomes.

Il y a des axiomes qui ont disparu, d'autres qui n'ont

jamais été ébranlés, et d'autres qui surgissent nouvellement.

La nature a horreur du vide, La nature aime la symétrie, La nature ne fait pas de sauts, La nature obéit aux nombres simples.... Tous ces aphorismes, qui anthropomorphisent la nature, ont fait leur temps, et cependant, quelque suspicion que nous en ayons, ils nous suggèrent encore, ne fût-ce que provisoirement, des hypothèses que nous soumettons à l'expérience. La prétendue horreur du vide a fait découvrir à Galilée, à Torricelli et à Pascal la pesanteur de l'air; la loi de symétrie a guidé Leverrier dans sa découverte de la planète Neptune; l'habitude prêtée à la nature de ne pas sauter a fait inventer à Lyell et à Darwin le transformisme géologique et vital; l'amour des nombres simples a inspiré les chimistes dans leur recherche des équivalents des corps. Ne sont-ce pas là des exemples de vérités relatives, exprimées symboliquement, dont on s'était trop hâté de faire des généralisations absolues et qui, non ratifiées par l'expérience, ont dû descendre du rang des axiomes où on les avait placées? Ce travail qu'il a fallu défaire ne montre-t-il pas le travail qui avait été fait, et qui consiste toujours, en abusant des mots, à généraliser par hypothèse?

Je ne parlerai pas ici des propositions religieuses et sociales, qui se contredisent naturellement d'une religion et d'une civilisation à une autre, mais qui néanmoins, dans chacune, ont une influence presque absolue sur la science, la politique et la morale. Nul ne croit plus maintenant que la terre soit le centre du

monde ; mais il y a encore bien peu d'esprits religieux qui ne restent pas persuadés que l'homme soit le centre de la création.

Toutes ces vérités de passage ne sont, dira-t-on, que des généralités et point des axiomes... — Mais, s'il était démontré qu'un axiome n'est pas autre chose qu'une généralité qui n'a jamais été démentie, si l'on faisait voir que la limite est insaisissable entre l'une et l'autre, et qu'il n'y a souvent de différence que dans le degré de familiarité où notre esprit se trouve avec telle ou telle proposition générale ?

Je ne veux citer qu'un exemple, mais il me paraît décisif.

Tout effet a une cause — passe pour un axiome indubitable ; Kant admet que c'est un jugement synthétique *a priori*, qui ne nous est pas fourni par l'expérience ; c'est, en tout cas, une affirmation vieille comme la philosophie, et qui n'a jamais été ébranlée. Il n'en est pas de même de cette nouvelle proposition, qui n'est en quelque sorte que sa traduction plus précise : *Tout phénomène a sa condition d'existence*, — ce qui ne veut pas dire que tout phénomène a une cause quelconque, mais bien toujours la même cause déterminante, particulière et invariable. Sous cette forme, l'hypothèse obtient une confirmation tous les jours plus grande, mais elle n'est pas encore assez démontrée pour apparaître comme une vérité innée. On l'admet en mécanique, en astronomie, en physique, en chimie ; on la conteste en physiologie ; on n'ose pas encore la proposer résolument en histoire.

Nous assistons véritablement sur ce point à la genèse d'un axiome, et le fait est assez curieux pour que nous nous y arrêtons avec quelque détail.

Prenons trois exemples qui nous le définissent exactement, en géométrie, en physique et en physiologie.

On se rappelle une des propositions les plus importantes de la géométrie, c'est la proposition relative au carré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle. Chacun sait que le triangle rectangle est celui dont l'angle principal est droit, et qu'on appelle hypoténuse le côté qui relie les deux branches de l'angle droit. Eh bien, si l'on construit un carré sur chacun des côtés du triangle rectangle (a , b , h), le carré élevé sur l'hypoténuse (h^2) aura une surface équivalente à la surface totale des deux autres carrés (a^2 , b^2) élevés sur les branches de l'angle droit.

En traduisant algébriquement cette relation, on a la formule : $h^2 = a^2 + b^2$, ou, ce qui revient au même, $h = \sqrt{a^2 + b^2}$ (l'hypoténuse égale la racine carrée de la somme des deux carrés a^2 et b^2).

De cette manière, la longueur de l'hypoténuse est, comme on dit en langage mathématique, exprimée *en fonction* des côtés de l'angle droit. Connaissant ces côtés, on connaît l'hypoténuse ; et, si l'on faisait varier les côtés, la valeur de l'hypoténuse changerait corrélativement, suivant la loi exprimée par la formule. Cela revient à dire que la condition d'existence d'une hypoténuse est la double donnée des deux côtés de l'angle droit.

Ainsi, nous concevons, d'après cet exemple, qu'un

fait complètement analysé est toujours *fonction* de ses conditions d'existence.

En parcourant le domaine des sciences diverses, nous trouverions qu'il ne se compose que de corrélations de ce genre.

Citons seulement, en physique, la théorie de la production du son.

On a trouvé que le son est toujours produit par les vibrations d'un corps solide, liquide ou gazeux. Ces vibrations ne peuvent être transmises à l'oreille que par un intermédiaire élastique, capable de communiquer le mouvement de proche en proche, et nous savons sûrement que dans le vide nous ne percevrons aucun son. Le son est d'autant plus fort que les vibrations sont plus étendues. Le son n'est pur ou musical que si les vibrations sont isochrones, c'est-à-dire si leur nombre à la seconde ne varie pas, quelle que soit leur amplitude : le son alors s'enfle ou décroît sans que le *ton* s'altère ; le *la* du diapason normal, aussi éclatant ou aussi assourdi qu'on voudra, aura toujours 435 vibrations doubles à la seconde ; tandis que le bruit, qui n'est qu'un mélange de sons mal constitués, résulte de vibrations irrégulières, variables et confuses. Le ton est grave ou aigu, suivant que le nombre des vibrations à la seconde est plus ou moins grand : ainsi, le son supérieur d'une octave comporte toujours un nombre de vibrations deux fois plus fort que la note basse ; la quinte est due à un nombre une fois et demie plus grand que la fondamentale, etc.

Voilà donc toute une série de conditions nécessaires

à la production du son. Il ne suffit plus de dire qu'il n'y a pas d'effet sans cause, et que tout son a une cause quelconque; il faut préciser la cause déterminante, invariable, de chaque phénomène du son. Point de son sans mouvement vibratoire d'un corps; pas de perception du son sans un milieu tel que l'air, l'eau ou un solide élastique à travers lequel le mouvement se propage; pas de son musical, pas de son pur et constant, sans isochronisme des vibrations; pas de variation dans l'intensité du son sans accroissement ou diminution de l'amplitude des variations; pas de variation dans l'intonation du son, sa gravité ou son acuité, sans ralentissement ou accélération des vibrations, etc., etc. — Chaque effet est lié à chaque cause immédiate d'une manière indissoluble, qui ne laisse aucune incertitude sur l'existence du fait corrélatif, dès que l'un des deux faits est connu.

Si nous prenons maintenant, comme troisième exemple, le fonctionnement général du corps humain, nous verrons que tout mouvement d'un membre est dû au déplacement d'un os, agissant comme un levier suivant les lois de la mécanique; que le déplacement de l'os résulte de la traction exercée sur l'un de ses points par un tendon fonctionnant comme un cordage; que la traction du tendon se produit par l'effet du raccourcissement d'un muscle contracté; que la contraction du muscle se fait sous l'action d'un nerf moteur exclusivement destiné à ce rôle; que le nerf moteur, qui n'est ni rigide comme l'os, ni tenace comme le tendon, ni contractile comme le muscle, ni sensible comme

d'autres nerfs, n'agit pas par lui-même, mais ne fait que transmettre l'influx qu'il a reçu d'un centre nerveux (ganglion, moelle ou cerveau); et que le centre nerveux reçoit ses excitations des nerfs sensitifs, dont l'épanouissement périphérique, armé d'appareils concentrant les mouvements calorifiques, lumineux, sonores ou chimiques qui émanent des objets extérieurs, constitue nos sens. Enfin, il nous faut ajouter que les os, les appareils des sens, les tendons, les muscles, les nerfs et les ganglions ou autres centres nerveux, sont constitués par des tissus ou des agglomérations de petites cellules accolées ou anastomosées, qui végètent comme les cellules de la plante, en puisant les principes de leur entretien ou leurs moyens d'action dans le sang oxygéné qui les imbibe; et qu'enfin le sang ne se charge d'oxygène qu'à la condition de charrier des petits globules libres qui emmagasinent le gaz oxygène au contact de l'air ou de l'eau aérée, dans l'acte de la respiration.

On aperçoit encore là, dans ce troisième exemple, un enchaînement de conditions précises et déterminantes, en dehors desquelles aucun phénomène ne peut se produire, et en vertu desquelles il doit nécessairement se produire sitôt qu'elles sont réunies.

Les sciences géométriques, mécaniques, astronomiques, physiques, chimiques, physiologiques, nous donnent donc des exemples constants de phénomènes invariablement enchaînés à d'autres faits préexistants.

L'invariabilité de la causation immédiate, la nécessité du phénomène dans des conditions données, et, à

travers toutes les transformations observées, l'indestructibilité de la force ou de la matière (ce qui est tout un), — voilà ce qui est contenu dans cette proposition générale : tout phénomène a sa condition d'existence.

Il s'agit maintenant d'étendre ce principe à ceux des phénomènes vitaux dans lesquels on ne l'a pas encore démontré, non pas aux fonctions mécaniques, physiques et chimiques des corps vivants, qui sont déjà hors de cause, mais à cet ensemble de phénomènes encore obscurs qui constitue la physiologie du système nerveux et cérébral.

Devant cette prétention, les animistes et les vitalistes crient au scandale et au matérialisme. La vie, suivant eux, n'est pas du ressort de la physique ou de la chimie, qui ne savent que doser et combiner les forces brutales et les éléments pondéreux. La vie est une force impondérable et spirituelle, tantôt inconsciente comme un instinct quand elle agit dans la profondeur de nos organes ou pour des fonctions nécessaires à l'existence, tantôt consciente quand elle s'élève à la dignité de l'intelligence, mais, dans un cas comme dans l'autre, indépendante de la matière sur laquelle elle agit. Ce qui prouve l'indépendance, disent ces vitalistes, ce sont les maladies essentielles, c'est-à-dire ces maladies et ces morts qui ne s'expliquent par aucune lésion organique et qui ne résultent évidemment que d'une atteinte à l'élément vital ou animique. C'est ainsi, ajoutent quelques-uns, que l'action médicamenteuse peut être non pas chimique mais dynamique, et produire son effet indépendamment de la dose, qui sera, si l'on veut,

homéopathique, doctrine admirable pour la médecine illusoire et expectante, et facile à exploiter par les ignorants et les charlatans.

A cela, que répondent les savants expérimentateurs, et à leur tête le grand Claude Bernard? Ils disent que la matière n'engendre pas les phénomènes qu'elle manifeste¹, qu'il ne faut pas chercher dans la matière la cause du phénomène, mais sa condition, et qu'en faisant du déterminisme, on ne fait pas du matérialisme.

« Descartes, Leibniz, Lavoisier nous ont appris que la matière et ses lois ne diffèrent pas dans les corps vivants et dans les corps bruts; ils nous ont montré qu'il n'y a au monde qu'une seule mécanique, une seule physique, une seule chimie, communes à tous les êtres de la nature. Il n'y a donc pas deux ordres de sciences. Toute science digne de ce nom est celle qui, connaissant les lois précises des phénomènes, les prédit sûrement, et les maîtrise quand ils sont à sa portée. Tout ce qui reste en dehors de ce caractère n'est qu'empirisme ou ignorance, car il ne saurait y avoir des demi-sciences ni des sciences conjecturales. C'est une erreur profonde de croire que, dans les corps vivants, nous ayons à nous préoccuper de l'essence même et du principe de la vie. Nous ne pouvons remonter au principe de rien, et le physiologiste n'a pas plus affaire avec le principe de la vie que le chimiste avec le principe de l'affinité des corps. Les causes pre-

¹ Voyez la *Science expérimentale*, p. 133 et 188.

mières nous échappent partout, et partout également nous ne pouvons atteindre que les causes immédiates des phénomènes. Or ces causes immédiates, qui ne sont que les conditions mêmes des phénomènes, sont susceptibles d'un déterminisme aussi rigoureux dans les sciences des corps vivants que dans les sciences des corps bruts. Il n'y a aucune différence scientifique dans tous les phénomènes de la nature, si ce n'est la complexité ou la délicatesse des conditions de leur manifestation, qui les rendent plus ou moins difficiles à distinguer et à préciser. Tels sont les principes qui doivent nous diriger. Aussi conclurons-nous sans hésiter que la dualité établie par l'école vitaliste dans les sciences des corps bruts et des corps vivants est absolument contraire à la science elle-même. L'unité règne dans tout son domaine. Les sciences des corps vivants et celles des corps bruts ont pour base les mêmes principes; et pour moyens d'étude les mêmes méthodes d'investigation^{1.} »

Quant aux prétendues infirmités sans lésion, aux maladies essentielles, aux médications dynamiques, ce sont de pures entités qui déguisent notre ignorance. Dans l'édifice humain, fait de tissus vivants, de chair et d'os, comme dans un monument composé de charpente, de pierre et de ciment, ce n'est pas le type idéal qui se détériore, ce sont les matériaux qui se dégradent et qu'il faut remplacer ou renforcer; dans l'un comme dans l'autre, il n'y a pas plus de ruine essentielle que de réparation immatérielle.

¹ *La science expérimentale*, p. 182-183.

On peut mourir, il est vrai, d'une syncope, c'est-à-dire d'un arrêt du cœur trop prolongé qui suit une impression morale trop vive; mais c'est un accident à peu près pareil à la compression du cœur ou des carotides qui empêcherait mécaniquement le sang de parvenir au cerveau; dans ce cas, il n'y a pas besoin de lésion organique pour expliquer la mort, puisque c'est un arrêt fonctionnel qui la produit.

La folie elle-même, la plus mystérieuse de toutes les affections humaines, ne nous semble telle que parce que la pensée tient à un fonctionnement très complexe d'éléments nombreux, qui peut être troublé dans chacune de ses conditions, dont l'ensemble est loin encore de nous être parfaitement connu. L'altération de l'intelligence ne dépend donc pas d'une seule lésion invariable; mais, si l'on décompose le phénomène complexe en ses éléments psychologiques et physiologiques, on arrive ou on arrivera à rattacher chaque acte élémentaire de la perception, de la mémoire, de l'association des sensations, à des conditions organiques et physico-chimiques constantes: on aura ainsi obtenu l'enchaînement des phénomènes cérébraux; en d'autres termes, on sera en possession du déterminisme des fonctions intellectuelles.

La science est assez avancée pour prévoir ce résultat, mais elle n'y est pas encore arrivée; aussi la polémique n'est-elle pas près d'être épuisée entre les vitalistes et les expérimentalistes; et, jusqu'à parfaite démonstration, la science physiologique n'est encore qu'une probabilité dont on poursuit la confirmation.

Que dirons-nous, à plus forte raison, de l'histoire ou de la sociologie ? C'est seulement d'hier qu'on en soupçonne les lois et, c'est par anticipation de l'expérience qu'on affirme le déterminisme historique et social, en disant avec Leibniz que le présent est gros de l'avenir comme il est fils du passé.

L'économie politique ne date guère que de cent cinquante ans, elle n'est même pas fixée dans ses linéaments les plus essentiels; et cependant ce n'est qu'un chapitre subalterne détaché de l'économie sociale, qui la comprend comme le phénomène général de la vie renferme les actes partiels de la digestion et de la circulation. L'économie sociale n'a encore donné lieu qu'à des ébauches tout à fait préliminaires; on peut dire que c'est une science tout entière à créer, et probablement la plus difficile de toutes.

Ainsi, nous voyons bien que cette proposition : Tout phénomène a sa condition d'existence, — n'est encore qu'un axiome en voie d'enfantement. Et même, loin d'être encore considérée par tous les savants comme un futur axiome probable, elle n'apparaît à beaucoup d'entre eux que comme une vérité partielle dans un certain nombre de sciences et une hypothèse irrévérencieuse dans les autres, alors que les mêmes esprits se scandaliseraient certainement qu'on ne crût pas à la vérité absolue, à l'universalité, à l'innéité de la règle : Tout effet a une cause.

J'en conclus que tout axiome, avant de gagner son grade scientifique, passe par un stage hypothétique, une phase préparatoire, une période d'expérimentation,

et que, en somme, ce n'est que la constance de sa confirmation qui nous garantit sa certitude. C'est alors l'habitude invétérée de notre esprit, c'est l'oubli de la formation successive du principe, c'est son épuration dans la transmission séculaire du langage, qui arrive à en faire une vérité innée du domaine de la raison pure, c'est-à-dire en définitive un reflet exact d'une loi objective de la nature.

11-12-1971

DEUXIÈME PARTIE

APPLICATIONS

CHAPITRE VIII.

Dieu et la Providence.

Les idées que l'on dit innées nous apparaissent donc comme acquises, bien que le souvenir de l'acquisition soit perdu et qu'il y ait en quelque sorte entière prescription d'origine. Il en résulte que l'absolu, l'infinié, la perfection, sont des termes finals auxquels nous ne parvenons qu'en prolongeant idéalement les séries progressives que nous avons déjà commencé à parcourir expérimentalement.

Munis de cette donnée, il est temps maintenant de reprendre l'argumentation de Descartes, que nous résumions au commencement de ce travail, et de voir quelle modification nous devons y introduire, en la conservant, si c'est possible.

Le philosophe du XVII^e siècle disait donc que l'idée de la perfection que nous découvrons dans la conscience

de notre imperfection est l'indice d'un être parfait qui nous l'inspire comme par un reflet de sa divine essence.

Sauf la forme personnelle dont le grand Descartes paraît revêtir le sujet de la perfection, il semble que nos observations sur l'origine des idées pures peuvent très bien s'accorder avec sa doctrine.

A la vérité, il y a une apparence de contradiction dans la conclusion à laquelle nous sommes parvenus tout à l'heure ; car, en reconnaissant que notre pensée est capable de vérités absolues et de propositions nécessaires, nous avons admis aussi que ces vérités étaient des produits de l'expérience, non pas, il est vrai, de notre expérience personnelle, mais, en définitive, de l'expérience de nos ancêtres, transmise et transfigurée par le langage. C'est là une sorte d'idéalisme empirique, et bien des docteurs en philosophie trouveraient que ces mots hurlent d'être accouplés. La contradiction n'est pourtant qu'à la surface.

Si la nature n'est qu'une collection de forces soumises à des lois invariables, que sont-elles, au fond, ces lois constantes et nécessaires, sinon l'équivalent d'idées pures réalisées, quelque chose comme les essences de Platon ? Or, ces lois, nous ne les découvrons et ne les conquérons qu'au moyen de l'expérience et par une conquête successive et partielle. La connaissance partielle des lois universelles et absolues ne produit d'abord en nous que des idées relatives, mais dont l'ampleur s'accroît progressivement avec le développement de notre science, jusqu'au jour où, la pro-

gression étant suffisamment avancée, nous anticipons sur le résultat final de l'expérience, qui se poursuit toujours et qui ne s'achève jamais, et nous lui supposons un terme absolu. Ce n'est, si l'on veut, pour nous qu'une probabilité ; mais, après que l'hypothèse s'est montrée d'accord avec toutes les vérifications possibles et successives, elle prend la figure d'une adéquation complète au fait constant de la nature, et, répudiant toute relativité, nous y croyons comme à une certitude.

La nature est en quelque sorte comme une raison impersonnelle agissante, un fonctionnement d'idées pures qui nous sont extérieures, mais qui nous pénètrent peu à peu, qui s'impriment dans notre esprit et qui forment successivement notre raison personnelle intérieure. Nous arrivons ainsi à l'idéalisme par un empirisme qui se quintessencie et qui se purifie au travers des abstractions du langage.

En partant de cette idée que la divinité signifie à la fois et le gouvernement du monde et la personnalité suprême, nous pouvons considérer la nature comme un gouvernement sans personnalité et dire qu'elle n'acquiert la personnalité que dans la raison humaine. On s'expliquerait ainsi le langage hardi d'une école philosophique qui prétendait que la divinité ne s'achève que dans l'homme.

Mais ne nous environs pas d'eau pure et contentons-nous de constater que l'argumentation de Descartes subsiste dans sa partie principale : à savoir que l'idéalisme auquel nous parvenons légitimement est la con-

séquence irrécusable d'une législation immanente à la nature, c'est-à-dire le simple reflet d'un idéalisme antérieur, extérieur et supérieur à la pensée humaine.

Lorsque nous donnons à cet idéalisme extérieur une forme personnelle, anthropomorphique, nous en faisons l'attribut d'un être omniscient, omnipotent, d'un dieu, et notre idéalisme mental, reflet troublé de la nature, est une religion.

Lorsque l'idéalisme extérieur n'est pour nous que l'ensemble des lois invariables de la nature, notre idéalisme interne, reflet plus fidèle, devient une philosophie scientifique.

L'histoire des religions et des philosophies n'est pas autre chose que le tableau de l'accroissement de notre idéalisme et de la transformation du caractère que nous prêtons à la nature, personnel d'abord, impersonnel ensuite. Cette évolution, où l'impersonnalité et la constance de la nature grandissent aux dépens de la personnalité et de l'arbitraire décroissants de la divinité, est une histoire des plus curieuses.

Tant que notre raison est dans l'enfance et l'idéalisme à peine ébauché, la nature est très personnelle, les dieux uniques ou multiples sont très arbitraires, et leur arbitraire est entièrement passionnel, parce que nous n'avons nous-mêmes aucune idée de déterminisme moral à leur prêter. Les dieux d'Homère, bien que déjà régis par un gouvernement olympien, nous offrent le spectacle de l'anarchie des passions souveraines.

Les dieux se partagent en deux camps : les uns pour

les Hellènes, les autres pour les Troyens ; chaque groupe de dieux s'efforce de nuire aux clients de l'autre groupe et de dérober pour ses protégés la faveur du grand Zeus, qui cherche à tenir la balance égale entre les partis ; mais, en raison même de cette équité du roi de l'Olympe, tous les dieux murmurent contre lui et cherchent à tromper sa surveillance et sa sévérité.

Un autre exemple de transition nous est donné par le monothéisme judaïque : Jéhovah est un dieu colérique et vindicatif qui se plaît à éprouver ses serviteurs par les procédés les plus outrés. « Prends ton fils unique que tu chéris, dit-il à Abraham, et va dans la terre de vision, et là tu l'offriras en holocauste sur une des montagnes que je te montrerai. » (Genèse, xxii, 2). Il y a pacte d'alliance entre le Seigneur et les Juifs, ses clients ou serfs : Jéhovah protège, mais à la condition qu'on n'adorera pas d'autre que lui, et l'on peut voir dans la Bible avec quelle procédure minutieuse le culte doit être rendu, et de quelles pénalités terribles sont violemment punies les moindres irréverences et les moindres infidélités. Moïse lui-même, le prophète élu de Dieu, n'est-il pas privé de la terre promise parce qu'il a douté un instant de la parole de son terrible Maître et frappé deux fois, au lieu d'une, la roche de Cadès, dans le désert de Sin, pour la transformer en fontaine jaillissante¹? Plus tard, Oza sera foudroyé pour avoir osé porter la main sur l'arche d'alliance qui allait glisser du haut de son char²!

¹ *Nombres*, xx, 11 et 12 ; *Deutéronome*, xxxii, 51 et 52.

² *Rois*, 2^e livre, vi, 7.

Il y a pourtant, à côté de ces commandements seigneuriaux, d'autres commandements relatifs à des obligations sociales, et c'est déjà l'indice d'un avancement moral assez caractérisé.

Aux époques ultérieures, où notre raison moins débile est capable d'un idéalisme plus développé, la nature devient impersonnelle dans son cours habituel et subalterne; mais elle est toujours censée obéir à un gouvernement supérieur qui est personnel. Le Maître souverain nous semble avoir dicté d'avance à la nature et à la société des coutumes à suivre invariablement, tant qu'il ne juge pas à propos d'intervenir par lui-même. Toute suspension grave ou légère de ces coutumes naturelles ou sociales est alors une marque de l'intervention personnelle de Dieu : les augures, les signes célestes, les miracles ou les accidents extraordinaires sont les avertissements plus ou moins fréquents, les significations plus ou moins impérieuses de la volonté d'en haut. Néanmoins , comme nous avons dès lors l'idée de lois non seulement physiques mais aussi morales, Dieu nous apparaît comme agissant plus ou moins constamment d'après ces lois morales ; l'arbitraire passionnel des dieux fait place à leur providence ; les colères et les vengeances célestes ne sont plus des violences aveugles, mais motivées, ce sont des châtiments mérités ; ces mots de colère et de vengeance perdent leur sens naïf, ils en prennent un métaphorique et enfin ils tombent en désuétude pour nous laisser directement en présence de la paternelle justice du Tout-puissant.

Cependant, la science progressant toujours, les faits extraordinaire, les conjonctions mystérieuses s'expliquent, le miracle disparaît, et ces coutumes naturelles et sociales émanées de l'arbitraire divin deviennent des lois immuables auxquelles Dieu lui-même se soumet volontairement.

C'est alors que surgissent de la part des esprits croyants des tentatives singulières de conciliation, pour résERVER dans le domaine régi par la science quelque moyen efficace d'intervention divine. La foi se désespère de voir son champ sacré de plus en plus réduit par la science, et les plus éminents des fidèles épuisent leur ingéniosité à trouver des expédients qui prolongent autant que possible le règne effectif de la Divinité.

Joseph de Maistre a écrit deux volumes étincelants sur le gouvernement temporel de la Providence (*Les soirées de Saint-Pétersbourg*). Il veut prouver que le ciel prend part à toutes les affaires des hommes, et voici comment il le prouve.

Un de ses interlocuteurs pose d'abord le problème¹ : « Jamais, dit-il, je ne me suis moqué de mon curé lorsqu'il menaçait ses paroissiens de la grêle ou de la nielle parce qu'ils n'avaient pas payé la dîme : cependant j'observe un ordre si invariable dans les phénomènes physiques, que je ne comprends pas trop comment les prières de ces pauvres petits hommes pourraient avoir quelque influence sur ces phénomènes. L'électricité,

¹ Les passages qui suivent sont empruntés au 4^e entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

par exemple, est nécessaire au monde comme le feu ou comme la lumière : et puisqu'il ne peut se passer d'électricité, comment pourrait-il se passer de tonnerre ? La foudre est un météore comme la rosée ; le premier est terrible pour nous ; mais qu'importe à la nature qui n'a peur de rien ? Lorsqu'un météorologue s'est assuré, par une suite d'observations exactes, qu'il doit tomber dans un certain pays tant de pouces d'eau par an, il se met à rire en assistant à des prières publiques pour la pluie. Je ne l'approuve point : mais pourquoi vous cacher que les plaisanteries des physiciens me font éprouver un certain malaise intérieur dont je me défie d'autant moins que je voudrais le chasser ? Encore une fois je ne veux point argumenter contre les idées reçues ; mais, cependant, faudra-t-il donc prier pour que la foudre se civilise, pour que les tigres s'apprivoisent et que les volcans ne soient plus que des illuminations ? »

L'auteur répond : « Vous venez de nous exposer à la tentation la plus perfide qui puisse se présenter à l'esprit humain : c'est celle de croire aux lois invariables de la nature. Ce système a des apparences séduisantes, et il mène droit à ne plus prier.... Je ne vois point ces règles immuables et cette chaîne inflexible des événements dont on a tant parlé. Je ne vois, au contraire, dans la nature que des ressorts souples, tels qu'ils doivent être pour se prêter autant qu'il est nécessaire à l'action des êtres libres, qui se combine fréquemment sur la terre avec les lois matérielles de la nature.

» J'admets que, dans chaque année, il doive tomber

dans chaque pays précisément la même quantité d'eau : ce sera la loi invariable ; mais la distribution de cette eau sera, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la partie flexible de la loi. Ainsi vous voyez qu'avec vos lois invariables, nous pourrons fort bien encore avoir des inondations et des sécheresses, des pluies générales pour le monde, et des pluies d'exception pour ceux qui ont su les demander...

» Vous rappelez-vous ce joli bipède qui se moquait devant nous, il y a peu de temps, de ces deux vers de Boileau :

Pour moi qu'en santé même, un autre monde étonne,
Qui crois l'âme immortelle et que c'est Dieu qui tonne.

« Du temps de Boileau, disait-il devant des caillettes « et des jouvenceaux ébahis de tant de science, on ne « savait pas encore qu'un coup de foudre n'est que « l'étincelle électrique renforcée; et l'on se serait fait « une affaire grave si l'on n'avait pas regardé le ton- « nerre comme l'arme divine destinée à châtier les cri- « mes. Cependant il faut que vous sachiez que, déjà « dans les temps anciens, certains raisonneurs embar- « rassaient un peu les croyants de leur époque en leur « demandant pourquoi Jupiter s'amusait à foudroyer « les rochers du Caucase ou les forêts inhabitées de la « Germanie. »

» J'embarrassai moi-même un peu ce profond rai- sonneur en lui disant : « Mais vous ne faites pas atten- « tion, Monsieur, que vous fournissez vous-même un « excellent argument aux dévots de nos jours pour

« continuer à penser comme le bonhomme Boileau ;
 « en effet, ils vous diront tout simplement : Le ton-
 « nerre, quoiqu'il tue, n'est cependant point établi
 « pour tuer ; et nous demandons précisément à Dieu
 « qu'il digne, dans sa bonté, envoyer ses foudres sur
 « les rochers et sur les déserts, ce qui suffit sans doute
 « à l'accomplissement des lois physiques. »

En citant cette phrase, un religieux auteur contemporain¹ s'écrie : « Je crois voir le physicien sourire en hochant la tête et se confirmer dans son incrédulité dédaigneuse par la pensée que les lois de la nature déterminent nécessairement le lieu de l'explosion électrique aussi bien que l'explosion elle-même ; qu'une loi naturelle, comme l'attraction de l'aiguille aimantée, peut seule détourner l'effet des autres lois, et que diriger la foudre ou la retenir, c'est violer également les lois naturelles. Mais, si je prie en ces termes : « Je demande à Dieu qu'il digne, dans sa bonté, m'inspirer la pensée de m'éloigner des lieux qui devront être foudroyés en vertu des lois naturelles, » que pourra m'objecter le physicien ? Quel droit lui donne la science de railler ma prière ? Est-ce que je ne reconnaiss pas avec lui toutes les forces physiques ? Est-ce que je demande la moindre infraction à la charte de la nature ? »

Cette interprétation me paraît si curieuse et en même temps si caractéristique de la période religieuse où nous sommes parvenus, que je demande la permission

¹ M. de Courcy, *Essai sur les lois du hasard*.

de rapporter avec un peu plus d'étendue la théorie de l'honorable écrivain.

Voici comment il s'exprime :

« Qu'une pierre se détache du haut d'un clocher et tombe sur un point déterminé du sol, ce simple fait aura eu assurément une série de causes. L'âge de l'édifice, par suite l'état de dégradation du ciment qui en liait les parties, les circonstances atmosphériques, la loi de la pesanteur enfin, en rendent tout naturellement raison. J'admetts donc que la chute de la pierre a été un événement déterminé par des causes aussi certaines que celles d'une éclipse de soleil. Qu'un homme passe au pied de ce clocher qui menace ruine, assurément aussi ce fait isolé ne sera pas sans une série de causes. C'était un fidèle qui se rendait à l'église, un voyageur qui contemplait le monument, un oisif qui avait choisi pour un motif quelconque ce but de promenade. Il y a bien une différence profonde entre les lois nécessaires qui ont produit le premier fait et les causes libres qui déterminent le second : de part et d'autre cependant on ne voit qu'un effet, et, si les causes sont ignorées, on n'en doit pas moins affirmer qu'elles existent. Ainsi l'on peut dire que pour chacun de ces faits, considéré séparément, il n'y a point, à proprement parler, de hasard.

» Mais que le lieu et l'instant où tombe la pierre soient précisément le lieu et l'instant où passait un homme qui la reçoit sur la tête et en est écrasé, voilà certainement une coïncidence fortuite à laquelle on ne peut ni assigner ni même comprendre aucune cause.

Bien plus, on comprend parfaitement qu'il n'en existe aucune et qu'il n'y a aucun rapport de solidarité entre les causes qui ont précipité un bloc inerte sur un point de l'espace et celles qui ont dirigé vers le même point les mouvements du passant.

» Cette coïncidence est proprement le hasard, et dès à présent le lecteur aperçoit quelle confusion d'idées présente la phrase célèbre de Hume (*Il n'y a point de hasard à proprement parler*, dit-il, mais *il y a son équivalent, l'ignorance où nous sommes des vraies causes des événements*). Il y a un hasard, ou plutôt il y a une infinité de hasards, car le monde est plein de séries indépendantes de causes diverses qui, en se prolongeant selon leurs lois respectives, se croisent et se rencontrent sans cesse. Chaque rencontre, chaque point d'intersection, pour employer un moment le langage géométrique, est un hasard. Et il est faux de dire que l'ignorance où nous sommes des causes soit l'équivalent du hasard; car nous pourrions connaître parfaitement tout l'enchaînement des causes de chaque série sans que leur rencontre cessât d'être fortuite. La notion de hasard est même en quelque sorte exclusive de celle de causalité. L'événement fortuit n'est certes pas un effet sans cause, mais il est le produit de plusieurs causes qui n'ont entre elles aucun lien, et c'est parce qu'elles sont indépendantes, parce qu'elles ne s'engendrent pas l'une l'autre, que l'événement est fortuit. »

Tout cet exposé nous paraît irréprochable et entièrement conforme aux données de la science; mais, et c'est maintenant que nous appelons particulièrement

l'attention du lecteur, voici le parti religieux que réussit à en tirer notre auteur.

« Si j'essaie maintenant, dit-il, de rapprocher l'idée de hasard de celle de providence, je suis frappé de la facilité avec laquelle ces deux notions se concilient. Du haut de sa toute-puissance, Dieu aperçoit sans doute le prolongement et les intersections des séries de causes le plus indépendantes. Il me voit me dirigeant librement vers l'église, d'un pas tel que j'arriverai devant le seuil à l'instant précis où une pierre, cédant à l'action de la pesanteur, doit se précipiter sur le point du sol que j'occuperai. Il ne m'a pas promis une longue vie, il peut me laisser m'acheminer à la rencontre de ce hasard funeste. Mais, s'il a d'autres desseins sur moi, si la prière d'une mère ou d'une sœur qui me recommandait à sa protection est parvenue à son oreille, s'il veut que je vive, que dira sa providence? Elle pourrait sans doute supprimer le hasard vers lequel je marche et retarder la chute de la pierre. Ce serait une suspension des lois de la nature, un miracle, et il n'en est aucunement besoin. Je n'oublie pas d'ailleurs que je m'adresse à des physiciens, et je veux leur accorder dans toute cette discussion la constance des lois naturelles. Sans les violer, sans les interrompre, Dieu ne pourra-t-il pas m'inspirer la pensée de ralentir librement mes pas, ou d'en changer la direction? Et si la prière de ma mère n'est venue éveiller sa sollicitude qu'au moment où j'étais arrêté déjà sur le lieu menacé, ne pourra-t-il pas influencer ma volonté toujours libre de manière que je m'éloigne avant la catastrophe?

Ainsi toutes les lois seront observées : celles de la nature physique ne recevront aucune atteinte ; ma liberté sera entière, et c'est par un acte libre que je me serai éloigné si à propos. Dieu aura seulement influencé ma volonté sans l'asservir, de la manière propre à sa Providence, et lui-même aura librement condescendu à l'humble prière d'une de ses créatures, car c'est une loi aussi que cette puissance de la prière.... — On le voit, les lois invariables de la nature, objection triomphante que l'incredulité propose avec une confiance hautaine, ne prouvent absolument rien contre la Providence. »

Je ne sais s'il est bien nécessaire de faire observer que l'auteur que je viens de citer ne fait, en définitive, que déplacer le miracle, en le réduisant, il est vrai, au minimum nécessaire, mais en le laissant néanmoins subsister. Pour influencer la volonté du voyageur, il faut la parole ou le conseil d'un ami, ou un fait extérieur qui change le cours de ses idées, ou tout au moins un battement de cœur plus précipité qui, réveillant des souvenirs endormis, interpose un nouveau motif entre lui et l'objet primitif de sa démarche. D'une manière ou d'une autre, et si petit qu'il soit, il faut un fait occasionnel ; or, si Dieu le fait naître en dehors du cours ordinaire des choses, c'est incontestablement un miracle¹.

¹ J'aurais aussi bien envie d'adresser à M. de Courcy un argument *ad hominem*. On sait qu'il est un assureur émérite. Je me demande s'il ne devrait pas faire entrer dans son calcul des probabilités de la vie humaine, comme un élément des plus décisifs, la religiosité de ses assurés, puisque la protection divine est nécessaire pour éviter les accidents

Pour résumer cet exposé bien sommaire des métamorphoses de l'idée théologique, nous avons vu d'abord les dieux jeunes et actifs emplissant l'univers de leur intervention continue et faisant tout par eux-mêmes, tantôt indépendants les uns des autres, tantôt reliés par une hiérarchie familiale ; puis, la divinité vieillissante, prenant des habitudes, laissant aller le monde suivant des coutumes établies et ne sortant de son repos que dans des cas solennels, par des actes hors de la règle commune et que les hommes appelaient des miracles, bien que, au sens théologique, ils eussent dû les considérer comme bien plus conséquents à la nature divine que les phénomènes accoutumés ; puis, ces coutumes prenant force de loi et s'imposant au dieu affaibli qui doit les subir et qui ne peut agir qu'en s'y conformant ; puis enfin les lois devenues souveraines et Dieu, désormais étranger à leur direction, n'ayant d'autre ressource que de les comprendre et d'en prévoir minutieusement les effets.

Ainsi la providence, originairement despotique et capricieuse, successivement coutumiére et constitutionnelle, avec les coups d'État que ce régime comporte, devient en dernier lieu bienveillamment insidieuse. A ce terme, la divinité, toujours clairvoyante, mais désor-

auxquels la statistique nous croyait tous indifféremment exposés, et puisque l'intervention providentielle doit détruire à chaque instant la vérité des moyennes, seule base sérieuse de tout système d'assurances. Avec la théorie de M. de Courcy, l'obligation de la prière et des pratiques orthodoxes, bien plus encore, l'exercice de la vertu devrait former la clause principale de toute police d'assurance.

mais inactive, représente un grand personnage qui siège hors de la nature, mais qui la connaît très bien, en sorte qu'il peut tout prévoir, et, s'il nous accorde sa faveur, nous prévenir à temps des coups qui nous menacent ou des bonnes occasions qui nous sourient.

Arrivé là, l'homme n'a plus besoin de beaucoup d'audace pour se dire que, si la divinité ne consiste que dans la connaissance parfaite des lois de la nature, il s'en rapproche de jour en jour, et qu'un temps viendra où lui-même sera dieu. Il s'écrie alors, avec M. Ernest Renan : « Que sera le monde quand un million de fois se sera reproduit ce qui s'est passé depuis 1763, quand la chimie, au lieu de quatre-vingts ans de progrès, en aura cent millions ? Tout essai pour imaginer un tel avenir est ridicule et stérile. Cet avenir sera cependant. Qui sait si l'homme, ou tout autre être intelligent, n'arrivera pas à connaître le dernier mot de la matière, la loi de la vie, la loi de l'atome ? Qui sait si, étant maître du secret de la matière, un chimiste prédestiné ne transformera pas toute chose ? Qui sait si, maître du secret de la vie, un biologiste omniscient n'en modifiera pas les conditions, si un jour les espèces naturelles ne passeront pas pour des restes d'un monde vieilli, incommodes, dont on gardera curieusement les restes dans des musées ? Qui sait, en un mot, si la science infinie n'amènera pas le pouvoir infini, selon le beau mot baconien : « Savoir, c'est pouvoir ! » L'être en possession d'une telle science et d'un tel pouvoir sera vraiment maître de l'univers. L'espace n'existant plus pour lui, il franchira les limi-

tes de sa planète. Un seul pouvoir gouvernera réellement le monde : ce sera la science, ce sera l'esprit. Dieu alors sera complet, si l'on fait du mot dieu le synonyme de la totale existence. En ce sens, dieu sera plutôt qu'il n'est : il est *in fieri*, il est en voie de se faire^{1.} »

Un tel rêve, appliqué à un petit nombre d'individus privilégiés de notre espèce, manquerait à toutes les vraisemblances et pourrait choquer justement les susceptibilités humanitaires ; mais, convenablement approprié à la collectivité humaine, il forme le dénouement idéal de l'évolution théologique. Le progrès intellectuel et moral dépend en effet d'un déterminisme historique encore ignoré, mais certain, qui régit par des lois nécessaires la formation et le développement des civilisations. C'est sous l'influence de la civilisation que l'individu se perfectionne ; en sorte que, s'il va toujours en se divinisant, c'est comme membre d'une société progressive, de concert avec les autres membres, et au profit de la liberté, de l'égalité, de la fraternité générales, sans que l'hypothèse de M. Renan puisse jamais se réaliser par un despotisme individuel ou oligarchique qui reproduirait la domination capricieuse et abusive des dieux primitifs.

Quoi qu'il en soit, le déterminisme universel ferme la porte au miracle et ne laisse pas de place à l'intervention personnelle de Dieu. Que devient alors la notion con-

^{1.} M. Renan ajoute un peu plus loin : « Si c'est bien là ce qu'a voulu dire Hégel, soyons hégéliens. » (*Dialogues et fragments philosophiques* ; lettre à M. Berthelot.)

solante de la Providence ? Faut-il admettre cette conséquence douloureuse que la nécessité ou l'invariabilité des lois se traduira pratiquement en dureté, en inflexibilité, en impassibilité cruelle à l'égard des personnes ? Non ; ce serait une erreur. Les individus ne peuvent pas être systématiquement sacrifiés aux masses sans que celles-ci se suicident elles-mêmes. L'étroite solidarité qui marie toute société à ses membres individuels, la met dans une double alternative : d'être suffisamment ferme et sévère ou de s'efféminer, d'être suffisamment maternelle et prévoyante ou de s'épuiser. Dans les deux cas, oubli collectif ou bien oubli individuel, il y a danger de décadence et de mort ; et l'histoire, à ce point de vue, est un véritable registre mortuaire des nations. Ne pas compromettre la société à cause des individus, mais ne pas négliger les individus dans la société, telle est la mesure de la sollicitude sociale, faite de prévoyance, de bienveillance et de justice, qui doit tenir lieu de la Providence divine, et qui s'en rapprochera de plus en plus avec les progrès de la civilisation.

Tout imparfaite qu'elle soit encore, il ne faut pas nier cette providence sociale qui, à mesure qu'elle s'est développée, a élevé l'homme de la bestialité du sauvage à la barbarie du nomade, à l'organisation rudimentaire des premiers empires, à l'indépendance militaire et civile des républiques anciennes, à la communion religieuse et morale du christianisme, à la tolérance effective des derniers siècles et à la liberté de droit dont nous commençons à jouir.

L'extension de la liberté est le fait révélateur du progrès social. Elle en est à la fois l'effet et la condition : point de liberté sans civilisation, point de progrès sans liberté.

Mais sous ce grand mot : liberté, palladium du genre humain, il ne faut pas laisser subsister d'équivoces. Ce qu'il faut entendre par liberté, ce n'est pas tant l'affranchissement des entraves matérielles qui paralysent l'activité de l'homme que sa victoire de plus en plus grande sur les passions et les mobiles extérieurs qui envahissent sa volonté. L'homme qui succombe sous le poids de la nature ou d'un despotisme étranger n'est pas libre, mais l'homme qui est asservi à ses sens et à ses instincts est encore bien moins libre.

Ce n'était pas Rolla qui gouvernait sa vie,
C'étaient ses passions.....

L'individu alors est comme un corps flottant dans une mer agitée, en butte à tous les courants ; il est le jouet du flot et du vent. Il devient libre, au contraire, dès qu'il commande aux influences extérieures, dès qu'il domine ses impressions, en choisissant celle à laquelle il veut obéir, dès qu'il raisonne enfin. Mais, quoiqu'il y ait une infinité de manières d'agir passionnellement, il n'y en a qu'une d'agir raisonnablement ; et, si tous les hommes étaient parfaitement raisonnables, ils se conduiraient tous par les mêmes motifs et pour les mêmes fins. C'est pourquoi la liberté, entendue suivant sa vraie signification, loin

d'être un obstacle à la civilisation, est au contraire la condition de l'unité et de la force sociales; et c'est ainsi que raison et progrès, liberté et conformité volontaire à l'ordre de la nature, providence enfin et société, sont des noms véritablement synonymes.

Cette notion est une des plus difficiles à concevoir pour les esprits peu habitués à l'abstraction. Le fonctionnement d'une loi, en dehors de l'action visible d'un individu, est pour eux incompréhensible : ils n'ont confiance que dans un monde où il y a un dieu personnel et dans une société où il y a un homme tenant le pouvoir en ses mains; tandis que, au contraire, nul roi ou dictateur n'a d'autorité que dans la mesure du libre accord des raisons individuelles qui consentent à être gouvernées d'une manière déterminée. C'est donc, en réalité, toujours la loi qui gouverne et non la personne chargée d'exécuter la loi. C'est parce que l'homme est raisonnable qu'on peut l'associer ; c'est parce que la nature est raisonnable qu'on peut la dominer ; c'est parce que Dieu, s'il existe, est éminemment raisonnable qu'on ne peut pas le redouter.

En définitive, il est vrai de dire avec Descartes que la conscience de notre imperfection atteste l'existence d'une perfection en dehors de nous, comme notre idée innée de la justice témoigne en faveur d'une providence; mais cette perfection qui nous précède n'est pas autre chose que le merveilleux ensemble des lois nécessaires et constantes de la nature, et cette providence qui nous protège et nous inspire n'est pas autre chose

que l'admirable civilisation progressive à laquelle nous sommes redevables de tout ce que nous possérons en force, en savoir, en justice, en bonheur, en trésors du passé et en espoirs d'avenir.

CHAPITRE IX.

Idée d'une philosophie réunissant Spinoza, Kant et Comte. — La question de l'immortalité de l'âme.

Nous trouvons donc que l'idée de la divinité, en la considérant comme un produit brut de la pensée humaine, se résout en plusieurs éléments :

1^o Un ensemble de lois invariables et impassibles que, d'une manière ou d'une autre, nous devons subir;

2^o La conscience humaine créant, à l'aide du langage, un idéalisme subjectif;

3^o L'expérience positive poursuivant l'accord de cet idéalisme avec les lois de la nature, de façon qu'il en soit le reflet le plus exact possible.

Sur ce triple fondement, il suffit du concert des individus, dans le temps et l'espace, pour que, sous forme

de civilisation, il surgisse parmi eux une véritable Providence, qui successivement s'approprie les forces aveugles de la nature et, d'ennemis ou d'indifférentes qu'elles étaient, les transforme en esclaves dociles au but de l'association. Cette protection tutélaire permet alors le développement croissant de la justice et de la liberté, et assure par là, progressivement, le règne de la loi morale, dont le fonctionnement, quand les conditions en sont réalisées, est aussi nécessaire que celui de toute autre loi naturelle.

Une telle doctrine reste en pratique indifférente à la question insoluble de l'origine des lois de la nature. Elle n'est donc ni athée ni déiste; elle n'est pas non plus matérialiste, puisqu'elle reconnaît l'influence des idées innées : c'est une sorte d'idéalisme expérimental.

On peut lui trouver des analogies particulières avec trois doctrines mémorables : avec le panthéisme de Spinoza, avec le criticisme de Kant, avec le positivisme de Comte. Ces trois systèmes ne me semblent former que les trois moments successifs d'une pensée commune, qui ne serait, à son tour, que la traduction précise des aspirations du cartésianisme.

Un très bref aperçu des trois doctrines que je viens de nommer suffira, je l'espère, à légitimer le rapprochement que je viens d'en faire.

Le système de Spinoza, comme tous les grands systèmes construits d'un jet puissant sur des fondements simples, peut être indiqué en peu de mots.

Baruch Spinoza, juif, né à Amsterdam en 1632, a

produit ses idées de 1663 à 1670, environ vingt-cinq ou trente ans après celles de Descartes.

C'était un homme doux, de chétive santé,
 Qui, tout en polissant des verres de lunettes,
 Mit l'essence divine en formules très nettes,
 Si nettes que le monde en fut épouvanté.

Toute sa philosophie repose sur une seule définition : la définition de la substance.

On sait ce qu'en termes d'école on appelle *substance* : c'est ce que l'on croit caché sous les apparences que nous apercevons, ce qui demeure à travers les phénomènes qui passent, ce qui reste un et identique parmi les qualités multiples et variables. Depuis que la philosophie existe, on a toujours affirmé ce principe métaphysique : qu'il n'y a pas de phénomène, de qualité, de manière d'être qui ne se rapporte à une substance. Cette substance ne nous est connaissable que par ses attributs, mais nous ne l'en estimons pas moins indépendante de ses attributs. Aussi Descartes avait-il dit : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. »

Spinoza, renchérissant sur cette définition, pose que la substance est ce qui est de soi et par soi et n'a besoin de rien autre pour être. Par conséquent, la substance ne peut être produite par rien autre, elle ne peut pas provenir d'une autre substance, et elle est cause de soi-même. Il en conclut qu'elle est unique, éternelle, infinie, qu'elle est Dieu ; que, par suite, Dieu seul est

libre, tout le reste étant déterminé dans ses actes; que l'esprit et la matière sont au même titre des attributs de la substance unique, c'est-à-dire de Dieu; et qu'enfin les choses n'ont pu être produites par Dieu ni d'une autre façon ni dans un autre ordre qu'elles ont été produites, tout ce qui existe étant nécessaire, comme faisant partie du tout qui est Dieu.

Les développements d'une telle doctrine sont d'une grandeur et d'une majesté sans égales, bien que les conséquences n'en soient pas toujours très réjouissantes pour l'individualisme humain.

Nous n'avons pas la prétention de discuter ici ce vaste système, nous indiquerons seulement qu'on peut le diviser en deux parties d'inégale valeur :

D'une part, tout ce qui a trait à la substance, et par conséquent à Dieu, dont le monde entier ne serait que la collection de ses modes ;

D'autre part, la démonstration que le monde, considéré comme la manifestation des attributs de Dieu, n'est qu'un ensemble de phénomènes, tous déterminés par des lois invariables ayant existé et devant exister de toute éternité.

La première partie est une doctrine métaphysique. La deuxième partie est une doctrine positive, entièrement conforme à la théorie scientifique moderne; elle mène droit à la philosophie expérimentale, que réclame le phénoménalisme du monde et que légitiment la nécessité et l'éternité de ses lois.

Sur un point cependant nous avons une réserve à faire, ou plutôt une simple explication à donner.

Spinoza, pénétré de la beauté de l'ensemble de la création, déclarait que Dieu, ou, suivant une autre expression qu'il s'était appropriée, que la *nature naturante* « ne peut négliger de faire tout ce qui est bon », et encore que « toutes les choses et les œuvres de la nature sont parfaites¹ ». Il plaçait ainsi un optimisme absolu à l'origine du monde, ou, pour parler plus exactement, il l'affirmait comme ayant existé de toute éternité. Or, il y a quelque chose d'intolérable dans un tel optimisme qui contraste si étrangement avec notre misère et qui se traduirait pour les individus en fatalisme épouvantable et en injustice transcendante. Au contraire, en reportant cet optimisme au terme idéal de la carrière infinie du monde, on se retrouve en face de la consolante réalité du progrès.

Ainsi transposé, le panthéisme ne répugne plus ni à la vérité des faits ni à la conscience des hommes, et il s'accorde merveilleusement avec nos idées modernes.

Emmanuel Kant, en soumettant la raison à son haut criticisme, n'a fait, à mon sens, que rectifier Spinoza et le rapprocher encore de la science moderne.

Que dit Kant? Il observe que : à côté de la sensibilité empirique qui nous donne les intuitions, les images ou, si l'on veut, en termes plus français, les idées de choses, il y a en nous une sensibilité pure qui impose les deux formes nécessaires de ces intuitions,

¹ Voir *Dieu, l'homme et la bonté*, p. 12 et 19. Cet ouvrage de la jeunesse de Spinoza, où il a esquissé sa doctrine avant de la développer complètement dans l'*Éthique*, a été récemment traduit par M. Paul Janet et publié dans la collection Germer Baillière.

l'espace et le temps ; à côté de l'entendement pratique qui nous donne les concepts ou les jugements, il y a en nous un entendement pur qui impose les formes, les catégories de ses jugements, à savoir les unités de comparaison — quantité, qualité, relation, modalité ; à côté de la raison pratique qui nous donne les idées générales ou principes de raisonnement, il y a en nous une raison pure qui impose les trois archétypes ou idées pures de nos raisonnements humains, les trois sujets inconditionnés des relations que nous établissons entre les choses — le moi, le monde ou non-moi et Dieu. Après avoir ainsi établi, dans l'échelle de nos produits mentaux, une double série d'éléments parallèles, dont les uns viennent de l'expérience et dont les autres sont des formes de notre esprit antérieures à toute expérience, il en conclut que les éléments empiriques sont les seuls qui aient une réalité, tandis que les éléments logiques sont purement subjectifs et que nous ne pouvons en dire qu'ils correspondent à des choses en soi.

Quand donc nous affirmons que les intuitions pures, les concepts purs, les idées pures, sont adéquats à la réalité, nous faisons des hypothèses.

Par cette théorie du subjectivisme, Kant nous démontre que toute la partie métaphysique de Spinoza est hypothétique, puisqu'elle tient à la conformation de notre esprit, nos idées pures n'étant que des fantômes ou des artifices de notre raison qui nous servent à grouper les phénomènes, seuls faits dont nous puissions affirmer la réalité objective.

Mais par cela même qu'il tend à infirmer la métaphysique de Spinoza, Kant se trouve confirmer son phénoménalisme, puisque, d'après sa doctrine, les phénomènes physiques et moraux sont les seules données susceptibles de vérification, les seules qu'on puisse soumettre à la discipline de l'expérience, et prendre pour matière de la science positive.

Ne voit-on pas, dès lors, que le criticisme est une véritable introduction au positivisme ?

Kant était contemporain de la Révolution française, et ce penseur paisible, qui n'a jamais quitté sa froide ville de Kœnigsberg, a été, on peut le dire, un détrôneur et un terroriste des vieux systèmes métaphysiques.

Auguste Comte a profité de cette décomposition de l'ancien régime philosophique pour tenter de réorganiser un nouveau monde rationnel. Il part de cette idée, qui me semble avoir été celle de Spinoza et de Kant, qu'il n'y a que les phénomènes qui nous soient accessibles, et que nous ne les connaissons que par l'assimilation des uns aux autres. Toute notre science humaine ne consiste qu'à être familier avec un phénomène particulier, auquel nous comparons le plus grand nombre possible d'autres phénomènes analogues qui nous sont moins familiers. Ainsi, nous expliquons la gravitation par la pesanteur, la chaleur par le mouvement, les corps naturels par les combinaisons chimiques que nous avons créées dans le laboratoire, les maladies innombrables par les troubles physiologiques fondamentaux que nous avons provoqués expérimenta-

lement sur les êtres vivants, et les faits complexes de la vie par les faits simples et mieux connus de la mécanique, de la physique, de la chimie et de l'histologie.

Chaque science n'est alors qu'un ordre de comparaisons ; et les sciences, s'appuyant et s'échafaudant l'une sur l'autre, apparaissent comme étroitement solidaires. Il s'établit entre elles une hiérarchie qui monte du phénomène mécanique au phénomène physique, au phénomène chimique, au phénomène physiologique et au phénomène social ou historique, qui réagit sur tous les précédents. Cette hiérarchie des sciences, qui forme un cycle complet, constitue un corps de doctrines certaines que l'on peut valablement substituer à l'ancienne métaphysique arbitraire.

Tandis que la métaphysique partant d'affirmations gratuites déduisait des conséquences illusoires, sans autre *criterium* que le sentiment, la philosophie moderne se base sur l'expérience et sur le pouvoir conquis par l'homme dans sa lutte avec la nature ; elle acquiert alors une plus grande assurance que Descartes. Au lieu de s'en tenir au : Je pense, donc je suis ! elle arrive à dire : Je peux, donc je sais. Cette philosophie, plus puissante, mais à la fois plus prudente que la métaphysique ancienne, procède lentement, par généralisations successives, et reprenant l'édifice entier de la Pensée humaine, non par le sommet mais par les fondements, elle parvient ou parviendra peu à peu au couronnement rêvé par les anciens métaphysiciens.

C'est ici, en effet, le lieu de faire aussi une réserve

contre Auguste Comte. Adversaire de la métaphysique, il la nie. Il a eu raison de la déclarer aventureuse et prématurée, s'il ne croyait pas la science de son temps assez avancée pour se permettre des généralisations trop élevées, mais c'est vainement qu'il s'évertue à la proscrire pour jamais. Comme l'a dit justement un critique contemporain : « Quiconque pense et réfléchit sur les origines des choses est un métaphysicien¹ » ; et dès lors, tout homme est métaphysicien à son heure et à son degré.

Le scrupuleux Kant nous a suffisamment prévenus que nos idées pures étaient subjectives ; mais, de même qu'avec nos formules algébriques, qui ne correspondent à rien de réel, nous atteignons cependant la quantité vraie, de même, avec nos formules subjectives, nous atteignons les lois véritables, puisque nous parvenons à les prévoir et à les maîtriser. Nos hypothèses, d'abord gratuites, se vérifient peu à peu, et de Comte nous remontons lentement vers Spinoza, en nous réconciliant, chemin faisant, avec Descartes.

En définitive, tous ces grands philosophes sont comme des gens parlant chacun une langue différente, quoique magnifique. L'idéal serait de les traduire dans l'unique et universel langage de l'expérience populaire et scientifique. On trouverait alors qu'ils disent tous à peu près la même chose.

Ainsi, notre interprétation du dogme de la divinité est aussi bien positiviste que kantiste et panthéiste ; elle

¹ Paul Janet, *la Crise philosophique*, p. 128.

n'est encore, on peut le dire, qu'une transcription expérimentale de la formule cartésienne.

Il nous reste maintenant à poursuivre notre interprétation pour la deuxième partie du problème, celle qui nous intéresse d'ailleurs le plus directement, puisqu'il s'agit de répondre à la grosse question de l'immortalité de l'âme.

Dans le système de Descartes, il semble qu'il y ait connexité entre l'un et l'autre problème, car il fonde l'immortalité de l'âme sur l'existence de Dieu; mais c'est là, je crois, une compromission fâcheuse. Ni le positivisme, ni le panthéisme, ni même l'athéisme n'entraîne forcément la mortalité de l'âme.

Suivant Descartes, la justice de Dieu nous garantit une autre vie où nous puissions retrouver l'équité complète, c'est-à-dire la récompense de nos vertus et le châtiment de nos fautes, qui manque à celle-ci. La véracité de Dieu nous donne foi dans nos aspirations intimes qui ne peuvent nous être suggérées que par lui, et au premier rang desquelles figure un immense désir de l'immortalité.

« Je sens que je suis immortel, » s'écrie de son côté Victor Hugo; si d'autres n'ont pas le sentiment de leur immortalité, j'en suis fâché pour eux, mais c'est leur affaire. »

Il s'agit de savoir si tout le raisonnement de Descartes reste vrai en supprimant la personnalité de Dieu, qui n'y figure pour ainsi dire que comme une forme de langage.

Traduisons la pensée de Descartes. Notre immorta-

lité doit se fonder sur ce que la nature a des lois, des lois physiques et morales, toujours véridiques lorsqu'elles sont bien définies, et sur ce que, parmi ces lois morales, il y en a une qui nous donne le sentiment de la justice et de la perpétuité.

Le problème ainsi posé, toute la question pour nous est de contrôler l'exactitude de cette loi morale et de mesurer sa portée. Or, la véracité de la nature ne veut dire qu'une chose, c'est que l'existence d'une vérité extérieure nous garantit la justesse de nos hypothèses après que leur conformité à cette vérité extérieure nous a été confirmée par l'expérience. Ainsi, nous apercevons que la voix de Dieu toujours véridique, ce n'est pas l'hypothèse, c'est l'expérience. Nos aspirations intimes ne sont l'équivalent de suggestions divines qu'autant qu'elles ont leur source dans la contemplation de la nature, mais ce ne sont encore que des vérités naissantes et hésitantes, des interrogations que nous élevons, des hypothèses que nous proposons, auxquelles l'oracle de l'expérience, cette mystérieuse communication de la nature extérieure, doit répondre d'une manière décisive.

La justice est-elle une loi de la nature, une nécessité vérifiée? — Nous sommes encore bien jeunes en ce monde, mais, sans hésiter, nous pouvons répondre : oui.

L'histoire suffit à nous démontrer la nécessité de cette balance exacte entre l'actif et le passif des nations, soit par la chute des empires où la justice déclinait, soit par le développement des civilisations où la justice

était en progrès. Mais rien ne prouve cependant que cette loi signifie autre chose que la sanction de l'histoire. Si des nations entières se fondent sur la souffrance des individus, on peut prédire sûrement que ces nations disparaîtront, et cela est juste; mais rien ne dit que cette vengeance anonyme sur la nation coupable sera couronnée par une réparation en faveur des individus malheureux qui ont succombé. La réparation se fera peut-être sur d'autres individus qui, dans des nations plus justes, seront heureux d'un bonheur qui compensera tout le malheur des frères qui les ont précédés. Et ainsi la balance pourrait se rétablir sans profit pour les personnes qui auraient souffert des erreurs judiciaires de la providence naturelle; la justice serait collective et non individuelle; l'objection éternelle que les religions exploitent subsisterait encore.

Cependant, si l'on pouvait découvrir un lien de solidarité entre les individus du passé et les individus de l'avenir, la compensation qui s'établirait en des temps divers ne serait-elle pas valable, la justice ne se trouverait-elle pas satisfaite, l'objection ne serait-elle pas résolue?

C'est à cette préoccupation que répond notre sentiment de la perpétuité. Il nous suffirait évidemment dans ce but d'être assurés d'une continuation de vie, après l'entr'acte de la mort, pour que nous fussions maîtres d'influer sur notre bonheur à venir et de préparer, chenilles, la splendeur de notre éclosion de papillons.

Qui ne se sentirait satisfait et consolé de cette autre

vie de l'insecte multipliée par des transformations successives (car la chenille continue aussi bien le papillon que le papillon la chenille), qu'importerait d'ailleurs la durée plus ou moins longue des sommeils interposés et en quoi y aurait-il lieu de se plaindre que le réveil s'accomplice sur la terre même où l'on se serait endormi ?

Les rêves des poètes ne vont pas au delà, et Victor Hugo lui-même n'en demande pas tant. « J'ai peine à m'imaginer, dit-il, que toutes les chenilles humaines deviennent des papillons; j'ai peine à croire que tous les hommes, par cela seulement qu'ils sont hommes et qu'ils ont vécu, doivent être immortels. Cette seconde naissance, cette résurrection que l'humanité espère, ne serait-elle pas plutôt la conquête ou bien la récompense de quelques-uns, que la condition naturelle de tous ? Et pourquoi sauver tant de paresseux qui n'ont pas construit leur cocon ? N'est-il pas rationnel et juste que ces chenilles-là, j'entends les hommes qui n'ont point déposé leur âme dans une œuvre utile, honorable, qui n'ont laissé d'eux-mêmes, ni un monument, ni un exemple, et qui n'ont vécu que pour leur ventre, meurent tout entiers et rentrent dans la terre où comme disent les prédicateurs, ils ont rampé un instant¹ ?... »

Est-il donc vrai que nous soyons capables d'immortalité mais que, dans une grande mesure, nous devions la créer nous-mêmes ?

¹ Curieuse conversation rapportée par le journal *le Temps*, dans son numéro du 3 septembre 1878.

Une telle aspiration, une telle hypothèse, doit, je le répète, être soumise à l'épreuve de l'expérience, ou tout au moins, si l'expérience directe n'est pas possible, faut-il la contrôler sur le principe tiré de toute expérience, je veux dire sur cet axiome du déterminisme dont nous avons pressenti déjà l'universelle application.

Reconnaissons qu'il y a des conditions d'existence de tout phénomène, qu'il y a des conditions particulières de tout acte vital, de toute fonction intellectuelle, et voyons si ces conditions physiologiques sont favorables ou contraires à l'hypothèse que nous venons de rapporter.

J'annonce dès maintenant au lecteur, par anticipation, que nous obtiendrons tout d'abord un résultat négatif, ce sera la démonstration de ce que l'immortalité ne peut pas être ; mais, en poursuivant davantage notre investigation, nous découvrirons dans les faits de la vie des arguments positifs en faveur d'une certaine immortalité, non pas telle que l'on croit communément l'imaginer, mais telle qu'on peut rationnellement la concevoir et certainement féconde encore en joie et en espérance.

Entrons donc avec confiance dans le domaine de la physiologie.

rête et l'ébranle; mais choquer un corps n'est pas le toucher.

» Jamais la poule ne palpe, ne tâtonne, n'hésite dans sa marche (comme le fait, par exemple, une poule aveugle dans une autre expérience de Flourens); elle est choquée et choque, mais ne touche pas. — Ainsi donc, la poule sans lobes a réellement perdu, avec la vue et l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact. Cependant nul de ces sens ou pour mieux dire nul organe de ces sens n'a été directement atteint. L'œil est parfaitement clair, net, et son iris mobile. Il n'a été touché ni à l'organe de l'ouïe, ni à celui du goût, ni à celui du tact. Chose admirable! tous les organes des sens subsistent, et toutes les perceptions sont perdues. Ce n'est donc pas dans ces organes que résident les perceptions... Elle a perdu tous ses instincts : car elle ne mange plus d'elle-même à quelque jeûne qu'on la soumette, elle ne se remise plus à quelque intempérie qu'on l'expose, jamais elle ne se défend contre les autres poules, elle ne sait plus ni fuir, ni combattre, il n'y a plus d'attrait pour la génération, les caresses du mâle sont ou indifférentes ou inaperçues. Elle a perdu toute intelligence : car elle ne veut, ni se souvient, ni ne juge plus. Les lobes cérébraux sont donc le réceptacle unique des perceptions, des instincts, de l'intelligence¹. »

Flourens et d'autres savants ont réitéré leurs expériences sur des animaux divers ; les médecins ordi-

¹ Flourens, *Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux dans les animaux vertébrés*, p. 87 à 92.

naires et les aliénistes y ont rattaché d'innombrables observations sur les êtres humains infirmes ou malades, dont l'idiotie congénitale, dont la démence paralytique ou sénile, présente des symptômes si tristement concordants avec ceux observés chez les animaux mutilés ; et toujours on a pu constater que l'affaiblissement ou la perte de l'intelligence, de la volonté, de la conscience, de la mémoire, de la perception, coïncidait avec une lésion, une atrophie ou une induration du cerveau.

D'ailleurs, ce qui achève absolument de prouver que le cerveau est l'organe de la pensée, c'est la comparaison des cerveaux, tant animaux qu'humains, où l'on peut observer que le volume et la complexité de structure de l'organe grandissent parallèlement au développement des phénomènes intellectuels.

Passons au fonctionnement de cet organe.

L'étude au microscope a permis d'analyser minutieusement et de décrire avec précision les différentes parties de l'encéphale, les lobes et les circonvolutions du cerveau, dont la substance se compose d'une infinité de petites cellules nerveuses, ayant chacune évidemment une action individuelle mais courant ensemble à la fonction générale de l'organe collectif. C'est toujours d'un groupe plus ou moins considérable de cellules nerveuses que part l'influx nerveux qui provoque la contraction musculaire dans les différents organes ; et des expériences nombreuses ont établi que l'action d'un courant galvanique sur les nerfs moteurs produisait des effets tout à fait pareils. Sans con-

clure à l'identité absolue de l'influx nerveux avec le courant galvanique, on a donc songé qu'ils étaient analogues, et l'on a dès lors comparé les innombrables petites cellules de la moëlle ou du cerveau aux éléments divers d'une pile de Volta.

Mais l'analogie ne s'arrête pas encore là. On sait que la pile ne fonctionne que quand elle baigne dans un acide qui attaque le métal de ses éléments : le phénomène chimique occasionne alors un mouvement moléculaire qui forme le courant électrique. Pareillement, il n'y a point de fonction nerveuse ou cérébrale sans action du sang oxygéné, du sang rutilant des artères, sur les cellules nerveuses agglomérées. On en conclut que la base élémentaire de l'activité cérébrale est une sorte de phénomène électro-chimique qui s'accomplit dans l'intérieur de chaque cellule et qui, se multipliant de l'une à l'autre, produit un éréthisme nerveux particulier. Tel serait l'envers de la pensée humaine.

Cette condition d'un phénomène chimique explique comment la pensée peut être suspendue ou obscurcie dans un organe sain; il suffit de modifier le cours du sang ou d'en altérer les propriétés.

Ainsi, un peu plus ou un peu moins de sang au cerveau excite ou ralentit notre pensée. Tout à l'heure nous constatons la condition en quelque sorte intrinsèque du fonctionnement intellectuel en le liant à un organe cérébral; voici maintenant que nous nous trouvons en présence d'une condition pour ainsi dire extrinsèque, celle de l'abondance et de la qualité du sang qui vient mettre en activité l'organe cérébral.

Chez l'homme et les animaux, l'alternative du sommeil et de la veille nous offre l'exemple le plus familier et le plus concluant de la discontinuité périodique de l'activité cérébrale par suite de la diminution de l'afflux sanguin et par le ralentissement ou l'arrêt du phénomène électro-chimique qui se passe dans les cellules.

Un célèbre expérimentateur¹ nous raconte que « pour observer le cerveau pendant le sommeil naturel, on a pratiqué sur des chiens des couronnes de trépan, en remplaçant la pièce osseuse enlevée par un verre de montre exactement appliquée, afin d'empêcher l'action irritante de l'air extérieur. Les animaux survivent parfaitement à cette opération ; en observant leur cerveau par cette sorte de fenêtre pendant la veille et pendant le sommeil, on constate que, lorsque le chien dort, le cerveau est toujours plus pâle, et qu'un nouvel afflux sanguin se manifeste constamment au réveil, lorsque les fonctions cérébrales reprennent leur activité.

» Des faits analogues à ceux observés chez les animaux ont été vus directement sur le cerveau de l'homme.

» Sur un individu victime d'un épouvantable accident de chemin de fer, on eut l'occasion d'observer une perte de substance considérable. Le cerveau apparaissait dans une étendue de trois pouces de long sur six de large. Le blessé présentait de fréquentes et graves attaques d'épilepsie et de coma, pendant lesquelles le

¹ Claude Bernard, *la Science expérimentale*, p. 385-387.

cerveau s'élevait invariablement. Après ces attaques le sommeil survenait, et la hernie cérébrale s'affaissait graduellement. Lorsque le malade était réveillé, le cerveau faisait de nouveau saillie et se mettait de niveau avec la surface de la table externe de l'os.

» A la suite d'une fracture du crâne, on observa chez un autre blessé la circulation cérébrale pendant l'administration des anesthésiques. Au début de l'inhala-tion, la surface cérébrale devenait arborescente et injectée, l'hémorragie et les mouvements du cerveau augmentaient; puis, au moment du sommeil, la sur-face du cerveau s'affaissait peu à peu au-dessous de l'ouverture, en même temps qu'elle devenait relative-ment pâle et anémiée.

» En résumé, le cerveau est soumis à la loi commune qui régit la circulation du sang dans tous les organes. En vertu de cette loi, quand les organes sommeillent et que les fonctions en sont suspendues, la circulation y devient moins active; elle augmente, au contraire, dès que la fonction vient à se manifester. Le cerveau ne fait pas exception à cette loi générale, comme on l'avait cru, car il est prouvé aujourd'hui que l'état de sommeil coïncide non pas avec la congestion, mais, au contraire, avec l'anémie du cerveau¹. »

Ces conclusions se trouvent confirmées par les au-topsyies des individus morts en état d'exaltation ma-niaque : leur cerveau est alors entièrement injecté et

¹ Quand le sommeil coïncide avec la congestion, comme dans le coma, c'est que le sang ne recevant pas la rénovation normale se trouve en partie désoxygéné; le sommeil est alors un premier degré de l'asphyxie.

présente toutes les traces de l'hypérémie (afflux excessif du sang).

Faut-il rappeler encore une expérience singulière ? — « En injectant du sang oxygéné, par la carotide, dans la tête d'un chien décapité, on voit revenir peu à peu non seulement les propriétés vitales des muscles, des glandes, des nerfs, mais on voit revenir également celles du cerveau ; la tête reprend sa sensibilité, les glandes secrètent, et l'animal exécute des mouvements de la face et des yeux qui paraissent dirigés par la volonté¹. »

Il est donc bien démontré que l'afflux de sang oxygéné est une des conditions nécessaires de la pensée comme il est une des conditions nécessaires de la contraction musculaire, de la sécrétion des glandes et, en général, de toutes les fonctions organiques.

Quand nous connaissons l'organe cérébral et l'action du sang sur cet organe, nous nous trouvons en présence d'un troisième problème. Il reste à expliquer le mécanisme de ces variations périodiques ou accidentielles de la circulation cérébrale, qui ont une influence si directe sur le fonctionnement de l'intelligence.

C'est encore Claude Bernard qui, dans ses expériences de 1853, a mis en lumière l'action du grand sympathique sur la circulation du sang.

Disons de suite que le grand sympathique se compose d'une double chaîne de ganglions situés intérieurement le long de l'épine dorsale et reliés entre eux, ainsi qu'à tous les nœuds de la moelle épinière, par

¹ *Science expérimentale*, p. 123.

des filets nerveux de communication. Chaque ganglion envoie des nerfs appelés vaso-moteurs aux artères d'une région particulière et, par ces nerfs spéciaux, il détermine la contraction ou le relâchement de la tunique musculaire qui enveloppe les conduits artériels.

Les expériences de 1853 prouvaient bien clairement, dit leur auteur, « qu'en agissant sur le système nerveux, on pouvait resserrer ou élargir les vaisseaux et modifier la circulation capillaire. Elles apprenaient que c'est le grand sympathique qui joue le rôle de nerf *constricteur* des petites artères et opère le ralentissement de la circulation capillaire. En effet, en coupant ce nerf, on paralysait en quelque sorte les petites artères, qui se relâchaient considérablement, tandis qu'en excitant l'action nerveuse par le galvanisme, les petites artères se resserraient, au contraire, au point d'effacer leur calibre... Quand on accélérerait la circulation capillaire, on voyait la chaleur des parties augmenter, la sensibilité s'exalter et les sécrétions apparaître avec plus de force. Quand, au contraire, sous l'influence du système nerveux, la circulation diminuait ou s'arrêtait, la sensibilité s'éteignait et les éléments organiques cessaient de fonctionner. D'après tout cela, on arrivait à se convaincre que, bien que le cœur fût l'organe moteur unique de la circulation générale, le système nerveux sympathique, en agissant sur la contractilité des petits artères, devenait le *régulateur* de la circulation capillaire^{1.} »

¹ Claude Bernard, *De la physiologie générale*, p. 91-93. — Voir

D'ailleurs, le cœur lui-même voit son irritabilité modifiée sous l'influence du grand sympathique, dont les filets nerveux pénètrent avec le réseau artériel dans l'épaisseur de ses parois musculaires. « Tant que les nerfs du cœur ne sont pas excités, dit Claude Bernard, le cœur bat et reste à l'état de fonction; dès que les nerfs du cœur viennent à être excités naturellement ou artificiellement, le cœur entre en relâchement et à l'état de repos¹. » Quand l'excitation nerveuse est énergique et soudaine, l'arrêt du cœur peut être assez complet pour déterminer la syncope. Sur un sujet faible et très sensible, la syncope prolongée peut être mortelle.

« Quelle mécanique incompréhensible, disait Voltaire, a soumis les organes au sentiment et à la pensée? Comment une seule idée douloureuse dérange-t-elle le cours du sang et comment le sang, à son tour, porte-t-il ses irrégularités dans l'entendement humain? Quel est ce fluide inconnu, et dont l'existence est certaine, qui, plus prompt, plus actif que la lumière, vole en moins d'un clin d'œil dans tous les canaux de la vie, produit les sensations, la mémoire, la tristesse ou la joie, la raison ou le vertige, rappelle avec horreur ce qu'on voudrait oublier, et fait d'un animal pensant ou un objet d'admiration ou un sujet de pitié et de larmes². »

aussi Littré et Robin, *Dictionnaire de médecine* (articles *Sympathique*, *Vaso-moteurs*, *Circulation capillaire*, etc.); et Brown-Sequard, *Leçons sur les nerfs vaso-moteurs*.

¹ *Science expérimentale*, p. 343.

² *L'Ingénue*, ch. xx.

La voilà cette mécanique incompréhensible, et plus admirable encore quand on en découvre la simplicité ! Il suffit de lire les deux chapitres de Claude Bernard sur la « Physiologie du cœur » et sur les « Fonctions du cerveau », je ne dis pas pour savoir, mais pour comprendre le fonctionnement de cet organisme et l'intime action réciproque du moral et du physique.

Dans une ravissante leçon de vulgarisation scientifique, le grand expérimentateur s'est attaché à démontrer la vérité physiologique contenue dans ces formules du langage populaire : sentir son cœur brisé par la douleur, avoir le cœur gros, avoir le cœur tendre, palper d'amour, aimer de tout son cœur, unir son cœur, maîtriser son cœur, etc. Il a fait voir qu'il se passe des phénomènes réels dans le cœur et dans les autres organes de la circulation qui ne sont pas sans réagir vivement sur le cerveau.

En résumé, il y a deux systèmes nerveux : l'un, le cérébro-spinal, qui est mis en branle par les impressions des nerfs sensitifs et qui sert à l'élaboration de nos perceptions et de nos volontés ; l'autre, le grand sympathique, qui a pour fonction principale de modérer la circulation, en ralentissant le cœur et en fermant les robinets des artères.

A l'état normal, tous les ganglions du sympathique ou, si l'on veut, les chefs de service de ce grand éclusier, communiquent avec le cérébro-spinal, et le fonctionnement des deux systèmes est alternatif, comme si, par un commutateur, le même fluide électrique

mettait en mouvement des appareils différents, à tour de rôle.

Quand, par exemple, le cerveau est excité, le sympathique correspondant reste en repos, la tunique musculaire des artères est relâchée, les vaisseaux élargis permettent au sang oxygéné d'affluer abondamment au cerveau et d'y entretenir l'activité chimique des cellules.

L'excitation cérébrale vient-elle ensuite à cesser et l'organe de la pensée tombe-t-il dans le sommeil ? Immédiatement, le sympathique correspondant rentre en exercice, il commande à ses vaso-moteurs, qui rétrécissent le calibre des artères et diminuent le flot sanguin ; la vie animale se ralentit et fait place à la réparation végétative des tissus.

Dans la maladie, au contraire, les relations sont troublées ; le sympathique, au moins dans quelquesunes de ses parties, ne fonctionne plus, ou fonctionne toujours, ou à contre-temps. On voit venir la fièvre, l'agitation du cœur, la congestion ou l'engorgement des vaisseaux, puis l'inflammation et l'altération des tissus ou l'épuisement nerveux. Si le cerveau est en cause, le malade dort ou rêve tout éveillé, ou bien il est toujours dans une excitation violente qui trouble son jugement et le fait déliter.

Il suffit donc de couper un simple filet nerveux et d'interrompre la communication du sympathique avec le cerveau pour troubler l'harmonie de la vie humaine et détruire l'équilibre de la raison. N'est-ce pas comme dans la vie sociale, où l'anarchie serait à son comble si

l'on supprimait d'un coup les télégraphes et les chemins de fer ?

Ainsi, tout se tient dans cet ensemble de données si complexes, qui est nécessaire au fonctionnement de la pensée humaine : des nerfs sensitifs qui nous transmettent les impressions extérieures, une superposition de centres nerveux formant le système cérébro-spinal pour les élaborer et les transformer en perceptions et en volontés, des communications avec les ganglions sympathiques pour proportionner exactement le mouvement du cœur et le calibre des artères à l'afflux nécessaire du liquide sanguin, enfin une composition du sang toujours identique à elle-même, suffisamment riche en globules pour apporter l'oxygène qui met en activité les cellules nerveuses, et bien pourvu d'ailleurs des éléments nourriciers qui doivent servir à l'entretien matériel des tissus.

Suivant l'expression même de Claude Bernard, la pensée libre, pour se manifester, exige la réunion harmonique dans le cerveau de toutes ces conditions organiques, physiques et chimiques. Et il ajoute cette observation, dont la profondeur surprendra ceux qui ne voient dans le déterminisme qu'un fatalisme servile : « La folie, qui SURPRIME LA LIBERTÉ, n'est qu'un trouble survenu dans ces conditions. » Ainsi, la conditionnalité c'est la liberté, en même temps que c'est la mortalité de l'intelligence. Lésez le cerveau, troublez le sang, modifiez le rythme normal de la circulation, la pensée s'altère ; supprimez une de ces conditions, la pensée meurt, et il est impossible de concevoir com-

ment elle pourrait revivre sans ces éléments nécessaires.

Est-ce là du matérialisme ? En aucune façon , et Claude Bernard a pris soin de réfuter cette accusation.

« Ce qui se passe pour le cerveau, dit-il, ne nous semble extraordinaire que parce que nous confondons les causes avec les conditions des phénomènes. Nous croyons à tort que le déterminisme dans la science mène à conclure que la matière engendre les phénomènes que ses propriétés manifestent... Si dans une horloge électrique, par exemple, on enlevait l'acide de la pile, on ne concevrait pas que le mécanisme continuât de marcher ; cependant on ne se croirait pas pour cela obligé de conclure que la cause de la division du temps en heures, en minutes, en secondes, indiquées par l'horloge, réside dans les qualités de l'acide ou dans les propriétés du cuivre ou de la matière qui constitue les aiguilles et les rouages du mécanisme ¹. »

La comparaison est des plus justes. En effet, la division chronométrique de l'horloge vient d'un certain système idéal que notre raison s'est formé en élaborant des impressions extérieures , en les généralisant par l'intermédiaire des mots du langage, et en les combinant suivant une multitude d'hypothèses successivement rectifiées par l'expérience , jusqu'au jour où le calendrier et l'horaire se sont trouvés conformes à la révolution de la terre autour du soleil, à sa rotation sur elle-même et à l'isochronisme des balancements du

¹ *Science expérimentale*, p. 124, 126.

pendule. En sorte que la cause de la division du temps en années, saisons, jours, heures et secondes est précisément dans la gravitation de la terre autour du soleil et dans le balancement du pendule à l'égard de la terre, ce qui est une autre sorte de gravitation. C'est ainsi un phénomène général de la nature qui s'est traduit pour nous en idée, puis par nous en machine ingénieuse. Les conditions de l'horloge sont dans la matière qui la constitue et dans la force motrice qui la fait marcher, mais sa cause est dans notre intelligence, qui n'est à son tour qu'un reflet de la raison objective du monde.

On aurait donc tort de mettre la conscience et la volonté de l'homme dans l'oxygène du sang et dans la matière cérébrale, mais il est certain néanmoins que, sans les propriétés spéciales de cette matière et de ce sang, l'esprit humain ne pourrait fonctionner.

CHAPITRE XI.

De l'âme.

A-t-on tout dit quand on est parvenu à cette conclusion négative d'une âme qui ne peut survivre à ses conditions d'existence ? A-t-on tout expliqué quand on a ramené le cerveau à un amas de cellules nerveuses et l'intelligence à une collection d'idées, chaque idée, comme on l'a prétendu, logeant peut-être dans chaque cellule ? — Non, certes, il y a encore autre chose.

Le cerveau, qui manifeste la pensée humaine, est bien, dans sa délicatesse et sa puissance, le plus admirable de tous les monuments. Or, croirait-on avoir décrit un monument en faisant le total et la nomenclature de ses matériaux : tant de tonnes de pierre, tant de briques, de ciment, de charpente, de fer, de plomb, d'ardoises ?... Nous ririons du descripteur et lui dirions volontiers : Laissez là vos matériaux et montrez-

nous le plan et le dessin de l'édifice, nous le connaitrons mieux d'un coup d'œil.

Il en est de même de l'édifice vivant qu'on appelle un être animé.

« Les animaux, dit Claude Bernard, sont constitués par des matériaux organiques semblables ; c'est l'arrangement et la disposition relative des matériaux qui déterminent la variété de ces véritables monuments organisés. De même, dans les monuments de l'homme, les matériaux se ressemblent par leurs propriétés physiques, et cependant l'arrangement différent peut réaliser des idées diverses et donner naissance à un palais ou à une chaumière... ».

Et le même savant, qui proclamait tout à l'heure le déterminisme rigoureux des phénomènes vitaux et faisait voir dans l'action du sang oxygéné sur les cellules nerveuses du cerveau une condition nécessaire de la pensée, s'attache maintenant à nous révéler l'aspect idéal des fonctions du corps vivant. D'après lui, la vie et la pensée reposent sur un ensemble de phénomènes chimiques, mais ceux-ci ne sont que des conditions et non pas des causes ; il ne faut pas conclure à un « matérialisme absurde et vide de sens. » Au contraire, le type humain est « une idée réalisée » ; l'œuf de l'animal est « un *devenir*, une formule organique... il résume l'être dont il procède et dont il a gardé en quelque sorte le souvenir évolutif. » La nature est « un grand artiste » ; et « la cause de la

¹ *Science expérimentale*, p. 326.

vie réside véritablement dans la puissance d'organisation qui crée la machine vivante et répare ses pertes incessantes^{1.} »

De telles paroles, dans la bouche d'un savant comme Claude Bernard, ne sont pas de poétiques métaphores ; elles ont une valeur positive, elles signifient qu'il faut faire deux parts dans le problème vital.

Il faut reconnaître d'abord les éléments du corps vivant qui constituent ses conditions d'existence : c'est ce que nous avons tenté d'indiquer sommairement.

Il faut étudier ensuite la combinaison de ces éléments, la formule architectonique qui est proprement la cause de la vie : c'est ce que nous voudrions pouvoir aborder maintenant.

On sait aujourd'hui qu'un corps vivant n'est jamais simple, mais qu'il est composé de la réunion d'un nombre considérable d'organismes élémentaires, microscopiques, manifestant chacun des propriétés vitales particulières. La propriété fondamentale de toutes les cellules les plus diverses, depuis la cellule élémentaire de la plante jusqu'à la cellule nerveuse de l'homme, c'est la sensibilité ou faculté de réagir, à tous les degrés et sous toutes les formes, depuis l'obscur réaction du tissu qu'on nomme irritabilité jusqu'à la sensibilité consciente. Cette sensibilité commune est mise en lumière par une sorte de pierre de touche universelle, l'agent anesthésique (éther, chloroforme, etc.), qui, modifiant l'état de la cellule, en suspend la sensi-

¹ *Science expérimentale*, p. 127, 129, 133, 134, 326.

bilité, chez la plante comme chez l'animal. Une feuille de sensitive chloroformée ne se contracte plus au contact de la main, une graine anesthésiée ne germe pas tant que dure son sommeil, un œuf de poule n'éclot pas s'il est couvé dans une atmosphère éthérée, etc. Ainsi, les éléments microscopiques de nos organes sont déjà des êtres vivants, doués d'une vitalité autonome et possédant les propriétés vitales dont l'accumulation et la combinaison formeront nos facultés organiques. Il est, d'ailleurs, superflu d'observer que chaque cellule élémentaire reproduit à son tour le problème vital, puisqu'elle comporte une condition : la matière qui la compose, et une cause : la formule d'arrangement de cette matière ; mais ce n'est point dans cette région obscure que nous pouvons le mieux étudier la vie, c'est sur le total du corps humain, et nous supposons comme une donnée du problème la masse de tous ces corpuscules élémentaires.

D'après cela, quelle idée générale pouvons-nous donc nous faire de l'organisation de la vie ?

Suivons le guide lumineux qui nous a conduits jusqu'ici.

« Notre corps, dit Claude Bernard, est composé par des millions de milliards de petits êtres ou individus vivants d'espèce différente. Il en est qui sont libres comme les globules du sang ; mais la plupart sont unis et soudés. Les éléments de même espèce se réunissent pour constituer nos tissus, et nos tissus se mélangent pour former nos organes ; les éléments d'espèce différente se soudent entre eux afin de pouvoir réagir les

uns sur les autres et concourir avec harmonie à un même but physiologique. Néanmoins, dans toutes ces réunions ou soudures, aucun élément ne se confond avec son voisin ; ils s'unissent et restent distincts comme des hommes qui se donneraient la main. Chaque espèce d'éléments représente ainsi une véritable espèce d'individu qui dépend d'un tout auquel il est associé, mais qui a toujours son indépendance et sa vie propre, qui a sa manière particulière de se nourrir et d'être excité, qui a ses poisons spéciaux et sa manière spéciale de mourir. Enfin, comme on peut le dire d'un seul mot, chaque élément a son autonomie, mais autonomie inconsciente et enchaînée par un déterminisme absolu aux conditions physico-chimiques du milieu organique intérieur...

» Notre corps entier ou notre organisme n'est qu'un agrégat d'éléments organiques, ou mieux d'organismes élémentaires innombrables, VÉRITABLES INFUSOIRES qui vivent, meurent et se renouvellent chacun à sa manière. Cette comparaison exprime exactement ma pensée, car cette multitude inouïe d'organismes élémentaires associés qui composent notre organisme total existent, comme des infusoires, dans un milieu liquide qui doit être doué de chaleur et contenir de l'eau, de l'air et des matières nutritives. Les infusoires libres et disséminés à la surface de la terre trouvent ces conditions dans les eaux où ils vivent. Les infusoires organiques de notre corps, plus délicats, groupés en tissus et en organes, trouvent ces conditions, entourés de protecteurs spéciaux, dans notre fluide sanguin, qui est

leur véritable liquide nourricier... Le système circulatoire n'est autre chose qu'un ensemble de canaux destinés à conduire l'eau, l'air et les aliments aux éléments organiques de notre corps, de même que des routes et des rues innombrables serviraient à mener les approvisionnements aux habitants d'une ville immense... »

Quand la mort se produit, « la vie ne cesse pas parce que tout notre corps est mort à la fois, mais seulement parce que un ou plusieurs de ses éléments organiques ont perdu leurs propriétés vitales. En faisant l'autopsie au moment même de la mort, on doit donc toujours rencontrer des éléments organiques qui ont perdu leurs propriétés physiologiques, mais d'autres qui les possèdent encore et qui ne finissent par les perdre et par mourir à leur tour qu'à cause de la dislocation des fonctions nécessaires à leur existence... Le poison n'enfahit jamais l'organisme d'emblée et dans sa totalité, mais il porte son action toxique et paralysante sur un élément organique essentiel à la vie. Ensuite il amène la dislocation de l'édifice vital par un mécanisme qui variera en raison de l'élément primitive ment atteint, de la nature et de l'importance de ses rapports physiologiques avec l'ensemble des phénomènes de la vie¹. »

Pour tout dire d'un mot, le poison « dissocie » les phénomènes de la machine vivante.

Voilà le trait de lumière que nous attendions ! La

¹ *La science expérimentale*, p. 264-266, 275-277, 282.

mort est une dissociation, donc la vie est une association; un être vivant est une société.

Jusqu'alors on avait bien comparé quelquefois les sociétés à des êtres vivants, mais il se trouve que la comparaison inverse est plus instructive. L'homme n'est plus un être simple, c'est un être collectif, c'est une société d'êtres simples. La chimie et l'électrodynamisme nous rendent presque compte de la vie de l'être simple, mais c'est seulement l'économie sociale qui nous laisse entrevoir le mystère de la vie humaine. L'homme nous apparaît comme une nation d'organites, une civilisation d'infusoires, et la biologie semble une annexe de la sociologie, comme la pesanteur n'est qu'un démembrément de la gravitation¹.

¹ Un livre récent de M. Alfred Espinas (*Les sociétés animales*), paraît renverser la proposition. En s'inspirant de travaux analogues en Angleterre et en Allemagne (*Sociologie*, de Spencer, *Structure et vie du corps social*, de Schaeffle, *Base physique de l'esprit*, de Lewes, *Réflexions sur la science sociale de l'avenir*, par de Lilienfeld), il s'efforce d'établir que les sociétés animales, y compris les sociétés humaines, ont toutes une unité de conscience et sont conséquemment des êtres vivants, dans le sens ordinaire du mot. La discontinuité des parties ne lui paraît pas une objection péremptoire. « On serait surpris, dit-il, que des philosophes sachant combien l'idée de distance est une idée relative, s'arrêtassent à cette distinction. Car c'est une question s'il n'y a pas une distance entre les atomes, au point que certains esprits cherchent à mesurer cet intervalle ! Qu'importe donc la distance entre les éléments qui composent une substance organisée, du moment que cette distance est comblée par l'action réciproque des éléments ? La vraie continuité est celle de la transmission des forces. » (Introduction de la 2^e édition, p. 138, en note.)

Après avoir parcouru toute la série progressive des sociétés animales, depuis les plus simples concours jusqu'à l'association humaine, l'auteur répète dans sa conclusion : « Une société est un être vivant.

Le corps vivant tire son unité de l'enchaînement physique, de la communication matérielle des cellules qui forment son organisme; le corps social tire son unité de la libre dépendance, de la communication morale des individus, des familles et des classes qui forment une nation. Leur caractère commun c'est que le corps vivant comme le corps social est un collectivisme, c'est-à-dire un concours des parties en vue d'une fin et une réciprocité du tout sur les parties.

La constatation de ce caractère commun est des plus instructives puisqu'elle permet d'importer dans le phénomène vital quelques-unes des conséquences essentielles que nous tirons du phénomène social.

Ainsi, nous savons qu'il n'y a pas de société sans unité collective. Mais cette unité sociale, tout évidente qu'elle soit, est purement idéale ou, si l'on veut, harmonique, elle tient au système des réalités et non à une réalité même; elle résulte du concours simultané des choses, sans appartenir à une chose particulière.

Toutes ces observations s'appliquent à l'unité collective de l'être humain. Le principe animique ou

Une société est une conscience vivante. » (p. 530.) — Cette théorie peut paraître excessive et ne semble pas d'ailleurs très féconde. L'identification de la société au corps vivant ne peut pas, en effet, nous apprendre grand'chose de nouveau, puisqu'elle nous explique un phénomène plus familier qui nous est connu par le dedans, la société, au moyen d'un phénomène plus mystérieux qui ne nous apparaît que par le dehors, le corps humain. En étudiant, au contraire, le mystère vital dans le phénomène social c'est comme si nous pénétrions armés d'un microscope dans l'intérieur même de l'être vivant.

vital n'est point un atome spirituel, une monade simple, résidant au centre d'un organe particulier; il ne consiste qu'en une HARMONIE des éléments humains¹.

¹ Platon, dans l'admirable dialogue du *Phédon*, avait déjà mentionné cette doctrine qui lui semblait une objection à l'immortalité de l'âme, et, par la voix de son Socrate véritable ou fictif, il l'avait écartée d'une manière qui semblait victorieuse. Mais je ne vois pas que les arguments qu'il employait alors puissent subsister aujourd'hui.

Ces arguments sont au nombre de deux. En premier lieu, Platon, démontrant que les idées de notre raison dépassent l'expérience sensible et ne peuvent en provenir, en concluait qu'elles nous sont innées, que l'âme les avait acquises avant notre naissance, que l'âme était donc antérieure à la vie présente et que celles des idées qui surpassent les renseignements de nos sens sont des réminiscences de ses états antérieurs. Dans ce système des idées-réminiscences, on ne pouvait admettre que l'âme fût une harmonie, car comment concevoir qu'une harmonie précède les choses dont elle devrait résulter et préexiste au corps qui en serait l'instrument? — En second lieu, si l'âme était une harmonie, elle ne pourrait jamais avoir d'autre ton que celui des éléments qui la tendent, qui la relâchent et qui l'ébranlent, ni subir d'autres modifications que celles des éléments qui la composent; elle devrait nécessairement leur obéir et ne pourrait jamais leur commander. « Or, dit Socrate, ne voyons-nous pas que l'âme fait tout le contraire ? Qu'elle gouverne et conduit les choses mêmes dont on prétend qu'elle est composée et leur résiste, pendant presque toute sa vie, comme à des choses d'une autre nature qu'elle ? » Il faut donc, prétendait-il, que l'âme soit d'une nature plus divine que l'harmonie.

On peut répondre aujourd'hui que les idées de la raison ne sont pas des réminiscences de l'âme individuelle, mais des réminiscences de la collectivité sociale tout entière, des traditions de nos ancêtres, accumulées et épurées par le langage, vérifiées par l'expérience séculaire, qui nous sont communiquées par l'éducation, et qui peuvent maîtriser nos propres impulsions sensorielles parce qu'elles n'en viennent pas. Et ainsi il n'est pas besoin de supposer que notre âme ait préexisté à notre naissance pour acquérir ces notions supérieures qui constituent la raison humaine. — D'autre part, une âme individuelle fait toujours

Mais pour élucider tout à fait ma pensée, j'ai besoin de recourir à une image.

Le Panthéon de Rome se compose d'une vaste coupole dont la courbe prend naissance du pied même de la muraille et surplombe le spectateur. Cependant, il n'y a pas de clef de voûte ; une large ouverture circulaire, pratiquée au sommet de la coupole, laisse pénétrer librement l'air et la lumière : c'est un effet surprenant d'architecture. Il est bien clair que toute la poussée de la voûte s'opère sur chacun des points de la circonférence de la couronne ouverte, dont toutes les parties se soutiennent l'une l'autre. Ce concours harmonieux tient lieu de la clef de voûte absente, qu'on ne peut supposer idéalement qu'en prolongeant la direction des rayons de la couronne jusqu'au centre vide de l'ouverture circulaire. Ce centre vide fait en quelque sorte l'unité du monument. Eh bien, toute unité sociale ou vivante est de même un centre vide. En d'autres termes, cette expression de « centre » est un équivalent mental que nous substituons à la réalité, qui n'est qu'une corrélation finale de parties.

Supprimez au Panthéon romain une des pierres de la margelle circulaire, la coupole s'écroulera ; détruisez un des organes essentiels du corps vivant, la vie, et

partie d'un tout plus étendu ; son harmonie résulte, non pas seulement des organes qui la produisent, mais du milieu social et des réactions morales qui l'entourent ; et nous voyons d'ailleurs tous les jours qu'une société, qui n'est qu'une harmonie de parties, gouverne et conduit parfaitement les choses mêmes dont elle est composée, en leur résistant parfois énergiquement.

par conséquent la pensée, cessera ; abolissez une des fonctions nécessaires de la société, la civilisation disparaîtra. Pour ces individualités, ce sont un écroulement, une mort, une catastrophe définitifs ; la réalité en est abolie.

L'IDÉE pourtant, comme aurait dit Platon, en restera durable. Le plan de l'édifice conservé permettra de reconstruire un nouveau panthéon qui ne différera pas de l'ancien, si ce n'est par les matériaux, chose indifférente ; la formule de la vie, immanente au germe reproducteur, permettra à un nouvel individu de se développer en tout semblable à son père ; le type de la civilisation disparue permettra à un nouveau peuple de se reconstituer dans un esprit conforme à celui de son devancier. Ces héritiers qui rajeunissent leurs ancêtres, sont-ce d'autres réalités ? Oui, si on fait consister la réalité d'une chose dans la matière qui la soutient, car il est clair que la matière a changé. Non, si on met la réalité dans la formule qui combine la matière, car la formule est identique à elle-même.

CHAPITRE XII.

(SUITE DU PRÉCÉDENT.)

Comment l'âme est immortelle.

L'âme humaine n'est que la formule idéale suivant laquelle l'organisme humain est disposé, la loi particulière en vertu de laquelle il fonctionne.

On appelle « substance », en philosophie, ce qui reste d'un corps après qu'on l'a dépouillé de ses attributs. C'est ainsi le principe ou le support des attributs. Il y a des analystes qui prétendent que, une fois les attributs enlevés, il ne reste plus rien. Mais ce n'est pas l'avis d'un idéaliste comme Claude Bernard, qui reconnaît avec raison qu'abstraction faite des matériaux d'un édifice, il en reste le plan, et qu'abstraction faite des organes d'un corps, il en reste la formule.

Dans le langage de la science expérimentale, « subs-

tance » ne doit pas signifier autre chose que « formule. »

L'âme est donc une substance et, à ce titre, elle est impérissable, car elle ne dépend pas des matériaux dont elle fournit le plan de construction. Il est bien entendu, d'ailleurs, qu'elle ne devient une réalité qu'à la condition de s'incarner dans un organisme. Mais, aussitôt l'incarnation faite, quel que soit le degré du développement de l'organisme, la formule est tout entière en puissance, dans l'œuf fécondé, dans le fœtus, dans le nouveau-né, dans l'enfant, dans l'adolescent, aussi bien que dans l'adulte.

Si l'âme ne peut passer de l'état de formule idéale à celui de réalité sans une incarnation, on ne peut pas davantage concevoir la transmigration d'une âme, son transport immédiat d'une réalité à une autre, sans un véhicule.

La semence est le véhicule de l'âme. Or, la semence a ses conditions organiques, c'est-à-dire une combinaison de molécules solides dans un milieu liquide. Il n'y a pas de semence volatile, encore moins d'impondérable. Supposer que l'âme s'enfuit dans un dernier soupir et s'envole sur un rayon du soleil, ou se projette dans un courant magnétique vers une région céleste, ou flotte seulement dans notre air pour s'incarner dans quelque autre corps supérieur ou inférieur : ce sont des rêves dénués de raison, empreints, au contraire, d'un matérialisme naïf qui détruit toute immortalité possible.

Si l'âme était un globule de quelque chose d'aussi

éthétré qu'on voudra, ce globule, passant par des milieux divers, subirait des altérations qui modifieraient incessamment la personnalité de cette âme; en sorte que cette vie prétendue éternelle ne serait, comme celle de la matière, qu'une mort incessante, puisqu'il est à peu près impossible de considérer une molécule chimique quelconque qui ne change, c'est-à-dire qui ne perde son individualité, à tout moment. C'est justement parce que l'âme n'est matériellement rien, parce qu'elle n'est qu'une idéalité, une loi, une formule, qu'on peut dire qu'elle reste éternellement possible, bien que toujours soumise à des conditions matérielles d'existence.

Nous ignorons encore par quelles lois mystérieuses la nature fournit les conditions d'existence aux formules physiologiques qui sont possibles; en d'autres termes, nous ne savons pas par quels procédés secrètes les âmes sont créées ou reproduites; nous ne connaissons, et encore très imparfaitement, que quelques particularités empiriques, celles qui sautent le plus aux yeux, telles que la filiation héréditaire, les effets immédiats du croisement, les retours spontanés aux ancêtres (atavisme). Mais rien de ce que nous connaissons ne s'oppose à ce que nous pensions que ce qui a été puisse être de nouveau, qu'une combinaison passée puisse se reproduire, qu'une âme enfin, déjà réalisée, puisse se réincarner de nouveau. Il semble, au contraire, tout à fait probable que les combinaisons physiologiques ne sont pas infinies ou du moins que les nouvelles se rapprochent étroitement des anciennes, en

sorte que les âmes revivent à de très petites différences près.

Je veux préciser un peu cette idée, qui semble si contraire à nos conceptions habituelles, mais qui, au fond, s'y trouve absolument conforme.

Chacun connaît, en arithmétique, ce qu'on appelle « fractions périodiques » ; ce sont les fractions décimales exprimées par des séries de chiffres qui se reproduisent indéfiniment dans un même ordre. Le rythme ou la période de cette série peut tantôt n'être que d'un seul chiffre qui se répète sans fin, comme 0.3333... ; tantôt de deux chiffres : 0.23 23 23... ; tantôt de plusieurs : 0.3457 3457 3457... Enfin, si l'on avait la patience de pousser les divisions assez loin, on pourrait constater que toute fraction irréductible est périodique ; seulement, pour certaines, la période serait peut-être de cent chiffres, de mille chiffres ou davantage. — Eh bien, supposez que les lois des combinaisons physiologiques soient parfaitement connues, on arriverait probablement à reconnaître dans l'hérédité des effets analogues à ceux de la reproduction des séries de chiffres. Dans certains cas, la ressemblance continue des générations pourrait être figurée par la série continue d'un seul chiffre (0.3333...) ; ce serait, dans une race parfaitement stable, quand les fils ressemblent invariablement et identiquement à leurs pères. Dans d'autres cas, la ressemblance saute deux ou trois générations, elle pourrait être figurée par la série de deux ou trois chiffres (0.324 324 324...), indiquant de certaines oscillations dans une race qui tend à l'équilibre, oscillations

qui ramènent la même combinaison physiologique tous les cinquante ou soixante-quinze ou cent ans. Dans d'autres cas, enfin, le retour de la combinaison ne se produit qu'à des intervalles énormes, la série périodique est immense, l'orbite de révolution est tellement allongé que l'ellipse ressemble presque à une parabole : un Homère, un Epicure attendent deux ou trois mille ans avant de se retrouver en Goëthe ; Platon dort presque aussi longtemps avant de renaître avec Kant ; Archimède reste 1,900 ans avant de se réincarner dans Newton.

Mon exemple est singulier, je l'avoue, et j'ai pris là des noms et des chiffres au hasard, mais admettez cette supposition, qui n'a rien d'impossible, d'une identité complète ou aussi rapprochée qu'on voudra des organisations que je viens de citer, est-ce que vous n'auriez pas l'équivalent exact d'une âme immortelle, rappelée périodiquement à la vie, et dont les existences successives seraient seulement séparées par des intervalles plus ou moins longs de sommeil ? Est-ce que Newton ou Kant ou Goëthe n'ont pas retrouvé l'héritage, scientifique, philosophique ou poétique de leurs devanciers, n'en ont-ils pas profité et joui profondément ? Certains, à leur tour, de revivre en leurs successeurs, n'auront-ils pas eu cette sécurité d'avenir qui équivaut à l'espoir d'une vie future ?

Cette reproduction des mêmes âmes par le jeu de certaines lois physiologiques, dont nous ne connaissons encore que les effets les plus grossiers, mais que nous posséderons un jour et que nous pourrons peut-être

diriger, réalise, à mon sens, tout ce qu'on peut rêver de l'immortalité.

Contestera-t-on que dans ces conditions l'âme puisse être considérée comme immortelle, parce qu'elle ne serait douée ni du souvenir de ses vies antérieures ni de la prévision certaine de sa renaissance ni de la conscience de son identité dans ses différentes résurrections?

Je soutiens que ces objections sont plus apparentes que vraies.

Tout d'abord on peut remarquer que le sentiment de l'identité n'est pas en soi nécessaire à la continuité de la vie. On a vu des hommes perdre la mémoire de certaines périodes de leur existence, au sortir par exemple d'une maladie cérébrale, ou seulement au réveil d'un sommeil naturel ou factice pendant lequel on a pu ressentir des rêves très précis, se livrer à des actes de somnambules et subir même des opérations graves : dans ces différents cas, l'homme se retrouve tel qu'il était auparavant, avec une lacune dans sa conscience. Et cependant nul ne prétendra que ces personnes, à qui le souvenir d'une partie de leur vie fait défaut, n'aient pas toujours la même individualité. Si la conscience peut être plus courte que la vie, à plus forte raison pourrait-elle être mortelle en dépit de l'immortalité ou de la renaissance indéfinie de l'âme. Alors même, cette immortalité ne serait pas sans valeur pour nous, puisque, en améliorant les conditions de notre famille et de notre société, nous serions maîtres, dès maintenant, de préparer notre vie future et celle des êtres qui nous sont chers.

Mais, quelle que soit la valeur d'une telle ressource, il est bien évident que le plus grand prix de notre immortalité, si elle existe, doit consister pour nous, non seulement dans l'efficacité de nos efforts personnels pour l'avenir d'outre-tombe, mais surtout dans la mémoire de nos vies précédentes et dans une certaine continuité de notre conscience individuelle.

Or, il me semble que ces conditions mêmes ne sont pas irréalisables.

Je reprends ma fantaisie singulière de tout à l'heure et je vous propose de croire un instant qu'un seul grand poète épique ou cosmogonique ait reparu dans notre monde occidental à des époques différentes et se soit appelé successivement : Homère, Hésiode, Lu-crèce, Virgile, Dante et Goëthe. J'imagine, arbitrairement, que ces grands hommes aient eu la même âme, ce qui veut dire la même organisation d'esprit ; est-ce que Goëthe, en connaissant dans tous ses détails et la vie et les œuvres de ses prédécesseurs, n'aurait pas eu l'équivalent de la mémoire de ses vies passées, et si, goûtant avec passion leurs sentiments sublimes et leurs admirables productions, éclairé et inspiré par la sympathie extraordinaire qu'il éprouvait à leur égard, il était arrivé à se croire identique à tous ces grands génies et à se considérer comme leur réincarnation nouvelle, n'aurait-il pas éprouvé, dans toute sa force, dans toute sa félicité et dans toute sa fécondité, la conscience de son identité dans les différents siècles?... — C'eut été, dira-t-on, un sentiment basé sur une illusion pure, presque voisin de la folie ! — Pourquoi une folie, pourquoi

une illusion? Que savons-nous si pour certains génies il n'y a pas véritablement identité d'organisation, parité de formule? Qui peut dire que, dans tels cas donnés, ce sentiment d'identité ne serait pas une illusion légitime ou, pour emprunter un mot à M. Taine, une hallucination vraie? Pour moi, il me semble que, dans l'exemple que j'ai supposé, Goëthe aurait eu valablement toute la joie et toute la réalité d'une âme immortelle.

Resteraient, il est vrai, les solutions de continuité de cette vie indéfinie qui se poursuivraient par intermittences et comme par éclairs à travers les âges. Mais qu'importent les discontinuités! Comme le dit si justement M. Renan, où est la différence entre une heure ou un siècle ou dix siècles de sommeil, pourvu que la conscience se retrouve?

Les spiritualistes invoquent toujours, et avec raison, l'admirable exemple des métamorphoses des insectes; mais la préoccupation du père pour l'enfant, du maître pour le disciple adoptif, du penseur pour son continuateur à venir, n'est-elle pas bien plus justifiée par leur intime ressemblance que ne l'est, chez la chenille, cette précaution instinctive qu'elle prend pour un papillon qui ne doit avoir aucun de ses goûts, par conséquent aucun de ses souvenirs de chenille, et bien qu'il y ait entre eux, comme une lacune infranchissable, le sommeil de la chrysalide en tout pareil à la mort? — J'affirme que la préparation que nous faisons de notre rentrée personnelle dans la vie est mille fois plus efficace; qu'elle peut être accompagnée de mémoire

et de conscience, malgré nos lacunes intellectuelles ; et j'ajoute même que, dans beaucoup de cas, nous pouvons supprimer ces lacunes.

Sans doute, il ne nous est pas permis, en quittant notre corps dans le dernier soupir, d'aller instantanément revêtir un costume de bienheureux pour nous promener ensuite parmi les élus des champs élyséens ou du paradis céleste, mais sur cette terre même nous pouvons commencer à renaître avant d'être morts. L'assertion paraît bizarre, elle est littéralement vraie.

Poursuivons, par exemple, cette hypothèse de la possibilité d'une même organisation physiologique et mentale en des individus distincts. Si le fait est possible (et nous le constatons tous les jours approximativement), rien ne s'oppose à ce que ce phénomène d'identité se produise sur un certain nombre, sur un grand nombre, si l'on veut, de contemporains à la fois. A la rigueur, un homme peut se réincarner dans un peuple, de même aussi qu'un seul homme, le dernier des Abencérages, pourrait être l'ultime et chétive reproduction de toute une race, de tout un peuple défaillant. Sans pousser les conséquences si loin, on peut admettre que lorsque deux natures d'hommes ont la même organisation et que cette formule humaine identique a reçu les mêmes déterminations concrètes, en savoir, en esthétique, en morale, etc., c'est tout à fait l'équivalent d'une personne dédoublée. Si l'un des deux exemplaires est plus jeune que l'autre et lui survit, il y a continuité d'existence, perpétuité de l'âme, sans solution

ni lacune ; bien plus, avec précession de la renaissance sur la mort.

C'est le cas fréquent du maître et du disciple, et encore plus ordinaire du père et du fils.

Nous avons dans ces deux couples les deux types les plus achevés de l'immortalité de l'âme sans lacune intercalaire. Ainsi, il n'y a même pas besoin d'être un grand génie et de se perpétuer d'Homère en Virgile et de Virgile en Dante et en Goëthe, pour être immortel ; à ceux-là sans doute la gloire est nécessaire pour établir entre eux une communication lumineuse à travers le temps ; mais aux plus humbles et aux moins glorieux, il suffit de reconnaître et de poursuivre l'hérédité de leur famille, et d'ajouter de proche en proche un anneau toujours pareil et toujours nouveau à la chaîne de leur ressemblance et de leur affection, qui peut se dérouler sans fin dans l'humanité.

M'objecterez-vous qu'il n'y a là qu'une confusion de mots et que je ne fais, en définitive, que me consoler par un effort de sympathie de la perte irrémédiable de ma personnalité ? — A mon tour, je répondrai que l'objection ne repose peut-être aussi que sur une distinction verbale. Personnalité, sympathie, ces mots ne décrivent probablement que des formes particulières d'un sentiment unique. Plus on y réfléchit, moins on peut s'expliquer le mystère de la sympathie autrement que par l'identité totale ou partielle des âmes, par la multiplicité des exemplaires d'une même âme, à quelque faible différence près, en sorte qu'une personne se retrouve en plusieurs individus; plus enfin on est

tenté de croire que la sympathie et la personnalité se confondent.

Le fait est surtout saisissable dans les affections qui forment la transition d'un sentiment à l'autre, dans la passion du père ou de la mère pour ses enfants et dans l'amour réciproque de deux êtres bien assortis.

Il y a même dans cette idée le germe de toute une philosophie de l'amour. L'amour a sa légitimité humaine comme le mariage a sa légitimité civile. Au point de vue supérieur de l'humanité, un amour n'est vraiment légitime que quand il amène la fusion de deux âmes semblables ou complémentaires. L'hérédité, agissant alors avec une puissance d'affinité extraordinaire, promet que le fruit de l'amour sera un enfant heureux et harmonique, reproduisant avec ressemblance et progrès le caractère de ses parents, âme androgyne alliant à la fois l'énergie du père à la délicatesse de la mère, et assurant la perpétuité de leur double substance, dans des conditions toujours plus parfaites de bonheur et de succès. C'est de lui sans doute qu'a dit un poète :

Bienheureuse la destinée
D'un enfant grec du monde ancien !
Fruit d'un amoureux hyménée,
Il est gai d'une joie innée,
Et deux beaux sangs ont fait le sien.

Quand, au contraire, deux êtres s'épousent par

¹ Ces vers et ceux de la page 124 sont de M. Sully Prudhomme (1866-72.)

passion aveugle ou par convenances étrangères, les éléments disparates se mélangent sans se confondre et entrent en conflit soit d'un frère à l'autre, soit dans le cœur même de l'unique enfant. De là, peut-être, ces fraternités ennemis; de là, aussi, ces natures contradictoires qui se haïssent elles-mêmes, une moitié de leur être trahissant l'autre perpétuellement, ces individualités, parfois séduisantes mais funestes, qui souffrent éternellement d'aspirations confuses associées à des facultés impuissantes, et qui, profondément troublées, sèment à leur tour le trouble, le désordre et le chagrin autour d'elles. J'imagine que c'est là, sinon toujours du moins souvent, le châtiment des âmes qui se perpétuent contre le vœu de nature, qui, dans leur courte union de plaisir ou d'intérêt, n'aperçoivent pas qu'elles s'associent pour l'éternité, et qui s'imaginent vainement pouvoir dénouer ce lien d'une heure par le caprice d'une séparation ou d'un divorce, tandis que c'est une chaîne infrangible.

Je conclus donc, à tous ces points de vue, que l'identité possible des âmes et que la loi très probable de la reproduction en quelque sorte rythmique des mêmes combinaisons physiologiques, c'est-à-dire de la renaissance des individus, peut remplir toutes les espérances que nous fait concevoir la promesse de l'immortalité de l'âme.

Cette perpétuité néanmoins ne se réalise pas sans conditions, et c'est ici que nous retrouvons la justesse du pressentiment du poète, lorsqu'il nous dit que nous créons notre immortalité.

Nous la créons ou, pour parler plus justement, nous l'organisons de deux façons :

1^o Par la filiation du sang. Tout membre d'une famille nombreuse, normalement constituée, a l'espoir de reparaître un jour, et le père de famille en a la certitude. Sa ressemblance, son tempérament, son caractère, ses aptitudes, ses facultés de bonheur Renaissent en ses enfants et se transmettent de génération en génération. Mais ce n'est pas sans peine et sans effort qu'on réussit à obtenir une postérité capable d'assurer la perpétuité d'une personnalité humaine; il y faut une intelligente sélection des parents et des enfants, sous peine de rester soumis aux hasards d'une aveugle hérédité¹.

2^o Par la filiation de l'esprit. Tout homme qui a produit une action, une œuvre ou une doctrine éclatante, groupe autour de lui les âmes pareilles à la sienne; elles se rattachent spontanément à sa personne par un lien puissant d'amour et d'idéalisme, et, à la lueur du sentiment qui les anime, elles reconnaissent délicieusement leur fraternité inconnue. Le maître devient le chef d'une famille qui s'ignorait avant lui, et cette paternité morale peut équivaloir à la paternité du sang. Mais, en admettant qu'elle aboutisse aux mêmes résultats que la famille charnelle, ne voit-on pas au prix de combien d'efforts on obtient cette communication des âmes qui leur donne la conscience de leur identité et de leur continuité?

¹ Voir notre étude sur la famille, dans *Les conditions du bonheur et de la force* (à la librairie Guillaumin.)

Sans cette claire aperception, nous pourrions revivre indéfiniment sans nous en douter et sans tirer parti de nos résurrections, comme le cristal, comme la plante, comme l'animal qui, eux aussi, sont immortels et qui ne le sauront jamais.

La grande question pour nous est donc de mettre à profit, pour notre bonheur et notre progrès, cette possibilité que nous avons d'organiser notre immortalité. Il s'agit alors véritablement de conquérir notre vie future.

Il ne suffit pas, dans ce but, d'une vaine contemplation de Dieu et de dévotes prières, il y faut tantôt un dévouement actif et assidu à la famille, tantôt de longues études, une volonté persistante, une propagande infatigable, pour produire et divulguer des œuvres qui, tout en étant des bienfaits pour tous et comme des appels à nos frères inconnus, sont aussi des trésors que nous mettons en réserve pour le temps où nous renaîtrons soit identiques à nous-mêmes, soit très approximativement pareils, et où nous les retrouverons avec une reconnaissance et une joie infinites.

Écoutez Dante lorsqu'il rencontre le poète vénéré qui sera son guide dans le voyage aux enfers :

Es-tu donc ce Virgile et ce fleuve puissant
Qui sur le sol latin, libre en sa fantaisie,
Épands à larges flots, la belle poésie ?
Ah ! que le grand amour qui m'a fait te chercher,
Et sur ton livre saint si longtemps me pencher,
Me serve auprès de toi ; toi, le flambeau fidèle
Des poètes futurs ; toi, mon vivant modèle ;

Toi, mon auteur, mon prince et mon maître et seigneur !
Dont j'ai pris l'art divin qui m'a fait tant d'honneur !

N'est-ce pas là comme le transport d'une âme qui se reconnaît elle-même dans la trace qu'elle a laissée jadis de son passage !

Ce bonheur est pareil pour tous ceux qui retrouvent les ancêtres et les prédecesseurs de leur propre pensée. Vous imaginez-vous la joie de Pascal, qui devinait Euclide, lorsqu'il lui a été permis de le connaître dans ses ouvrages ? Pour moi, je ne puis penser sans frémissement à la félicité divine où tomberait l'âme de Newton, lorsqu'en se réalisant à nouveau parmi nous, elle retrouverait le splendide héritage de science lumineuse laissée par elle dans sa dernière vie.

Voilà le ciel rêvé par les poëtes et les mystiques ! C'est cette accumulation toujours plus grande de richesse idéale et d'amour, cet élargissement merveilleux de la personnalité humaine par le sentiment d'une filiation passée et d'une fraternité présente, qui fait dire à l'individu : Je ne suis pas une misérable unité, je suis une légion ; je ne suis pas un nouveau venu, égaré dans le temps et dans l'espace, je suis la résurrection d'une série de grands ancêtres qui revivent en moi et dont je possède en mon cœur toutes les vies écoulées ; je ne suis pas non plus un être condamné à s'isoler dans son égoïsme, je suis l'incarnation d'une âme dont il existe autour de moi d'autres vivantes représentations, avec lesquelles je peux entrer en com-

¹ L'Enfer, chant 1^{er}, trad. d'Antoni Deschamps.

munition sympathique et par lesquelles, en proportion de mon amour pour elles, je peux multiplier ma vie et mon bonheur...

Si c'est là le ciel, qu'est-ce que l'enfer ? C'est l'absence de ciel, c'est la négation de cette joie et de cette personnalité progressives, c'est la mortalité de l'individu qui ne sait ni comprendre sa perpétuité ni en jouir dans le passé et dans l'avenir, c'est cette vie au jour le jour, qui le renferme dans la sensation courte et bornée, et qui le livre au hasard de la douleur, sans compensation morale.

Ces considérations toutes spéculatives et qui ne sont encore accessibles qu'à un si petit nombre d'esprits religieux ou philosophiques, offrent à la morale des sanctions valables pour l'humanité supérieure, mais elles ne détruisent pas les autres sanctions plus immédiates et plus décisives, qui s'adressent à la généralité des individus et qui résultent du fonctionnement de plus en plus étendu et précis des intérêts sociaux.

A ce point de vue, le paradis, le purgatoire et l'enfer extra-terrestres sont des mythes qui cachent des réalités sociales, comme les dieux, les génies et les fées n'étaient jadis que la personnification des phénomènes merveilleux de l'univers. A mesure que la raison humaine a reflété plus exactement l'expérience du monde, on a découvert que les puissances magiques n'étaient pas autre chose que les lois de la nature ; à mesure que la civilisation enserrera l'homme dans des liens de plus en plus puissants, qui le laisseront de moins en moins échapper aux conséquences de ses actes, on

s'apercevra clairement que le paradis, le purgatoire et l'enfer sont établis sur la terre même.

Par la disposition naturelle de la vie, l'homme parvenu à la deuxième moitié de son âge, recueille tout ce qu'il a semé dans la première partie de son existence. A ce moment, on peut dire qu'il a terminé son purgatoire, auquel la sollicitude et la prévoyance des parents peuvent apporter beaucoup d'adoucissements. L'homme qui a su utiliser sa jeunesse, et qui a été bon ménager de ses forces, entre presque sûrement, à l'âge de la maturité, dans son paradis terrestre : c'est sans doute actuellement un paradis bien modeste, mais enfin il jouit des résultats de son travail, s'il a su le rendre fructueux ; il jouit de la floraison de son esprit, s'il n'a point manqué de le cultiver ; il jouit du succès et des bons sentiments de ses enfants, s'il les a bien dirigés ; il jouit enfin de la considération et des honneurs publics, s'il les a mérités.

Quant à l'homme qui s'est plongé dès l'abord dans le plaisir hâtif et indu et qui a dissipé en folles prodigalités les ressources de son corps et de son esprit, celui-là tombe nécessairement de bonne heure dans un enfer qui, à la vérité, n'est point définitif, mais dont il ne pourra sortir qu'au prix de grands efforts et de nombreuses expiations, sans que le temps perdu soit jamais regagné.

Croyez-vous donc que ce n'est pas un enfer que cette vieillesse solitaire de l'égoïste qui ne s'est créé ni amis, ni parents, ni serviteurs dévoués, et qui reçoit au centuple en ingratitudes, en abandons, en exploitations,

en cruautés mercenaires, le mal qu'il a fait dans sa vie? Et croyez-vous que ce ne soit pas encore un enfer que cette aveugle hérédité du sang, quand elle agit sur les vices et qu'elle dicte la réciprocité des enfants à l'égard du père? Le débauché, le cupide, le malfaiteur le plus secret, échappât-il à la loi, échappât-il à l'infortune, échappât-il à l'opinion, échappât-il à sa conscience plus ou moins insensible, n'échappera pas à la résurrection de ses passions, de ses vices et de ses crimes en la personne de ses enfants, qui se retourneront contre lui et le feront souffrir cruellement de cela même dont il avait cru jouir impunément.

Ce n'est pas seulement l'action délictueuse ou criminelle qui est punie, c'est aussi l'erreur, c'est aussi l'indolence, l'insouciance, l'inertie pour le bien. Ce n'est pas seulement de son propre péché que l'on souffre, c'est encore du péché de ses pères et du péché de ses concitoyens: La solidarité ne se borne pas aux compagnons du temps présent; elle s'étend à travers les âges et les distances. Le mythe du péché originel cache une vérité profonde; mais, dans la réalité, ce n'est plus par un simple baptême qu'on l'efface, c'est par un surcroit d'efforts personnels.

Nous nous révoltons souvent contre l'injustice apparente de cette solidarité avec nos pères, dont nous ne parvenons pas à nous dégager, et pourtant nous réclamons avec insistance notre résurrection après la mort, comme une conséquence nécessaire de la justice de Dieu. C'est là une contradiction insoluble en dehors de la théorie que nous venons d'exposer. La solidarité

des générations démontre leur identité; ce n'est pas autre chose que la continuité de vie d'une âme immortelle dont les générations diverses ne sont que les transformations successives. Aussi n'avons-nous pas le droit de nous plaindre de l'injustice prétendue du péché originel, puisqu'il est la condition même et la garantie de notre immortalité. **NOUS REVIVRONS SUREMENT EN NOS ENFANTS, PUISQUE NOS PÈRES REVIVENT EN NOUS.**

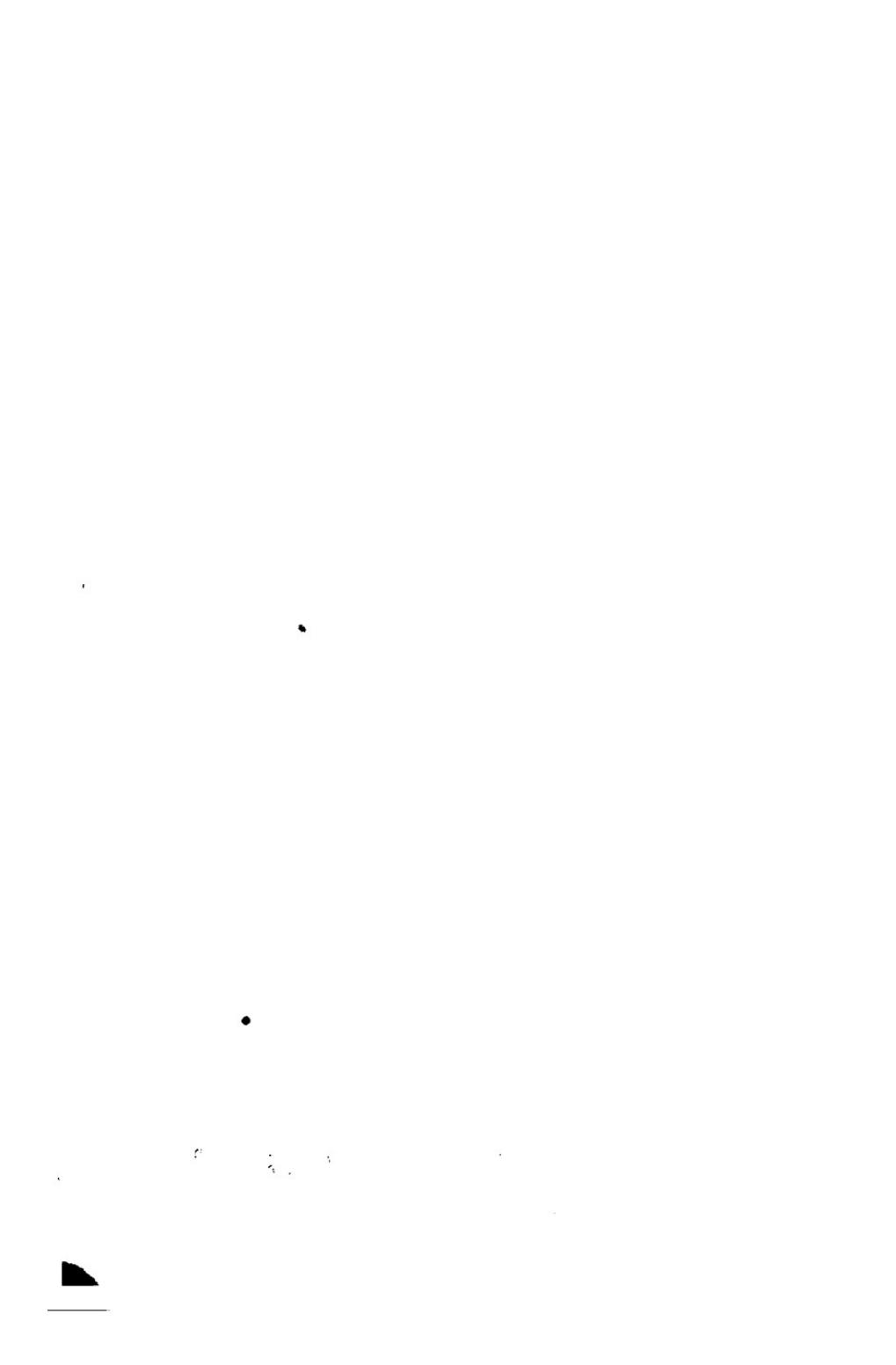
Au lieu donc de mettre en doute la sévérité des châtiments terrestres et de chercher une sanction encore plus rigoureuse dans un autre monde, il faut bien malheureusement reconnaître combien l'enfer est plus fréquent sur la terre que le paradis, et c'est encore là une application nouvelle de la parole évangélique : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus. »

Il peut arriver assurément que le vrai mérite n'ait pas sa récompense, que l'homme de bien mourant prematurely ne puisse recueillir en personne les fruits de ses vertus. Ce spectacle est pénible, en dépit de la compensation qui s'opérera sur les descendants. Ce qui doit néanmoins en atténuer l'impression, c'est que, chez l'homme de bien et de caractère, la conscience est assez sensible pour procurer par avance de véritables satisfactions. Ce n'est guère que le méchant qui, avec son inconscience, ait besoin de sanctions extérieures. Or, il est moins nécessaire que le méchant soit puni, qu'il n'est désirable que le juste soit récompensé; et, je le répète, la conscience est valable pour cette fin.

Nous laisserons à l'imagination de chacun le soin de continuer ces considérations véritablement inépuisables sur la perpétuité de la vie. Il nous suffit d'avoir entrevu que, à travers les croyances les plus diverses, le sentiment constant formulé par Descartes de la nécessité d'une justice qui nous soit exactement rendue dans une existence ultérieure, reste essentiellement vrai, en dépit de nos conditions mortelles et des incertitudes du progrès social.

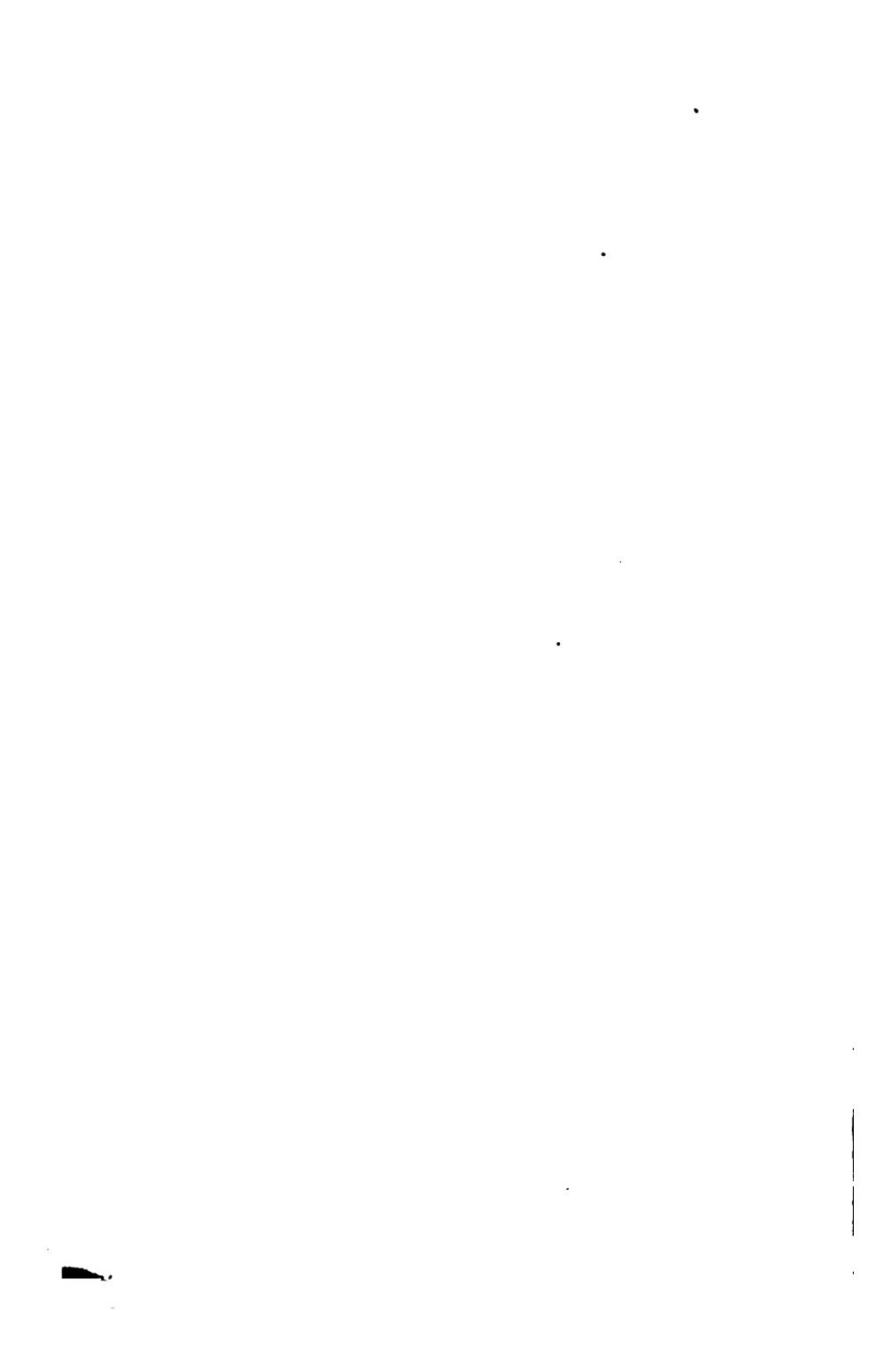
Nous n'hésiterons pas à conclure que ce sentiment de plus en plus ferme d'une loi morale, que cette pensée de plus en plus certaine d'une compensation à nos maux, n'est en définitive que le reflet dans notre conscience de la solidarité des générations humaines et de la réalisation progressive de la justice sur cette terre.

Tels sont les éléments positifs sur lesquels on peut fonder l'espoir d'une vie future, cette vie de délivrance et de réparation si généreusement promise par tant de religions, qui se bornent à l'affirmer sans la démontrer jamais.



CONCLUSION

LE SPIRITUALISME



CHAPITRE XIII.

Adaptation du spiritualisme à la doctrine expérimentale.

Notre conclusion sera simple.

Loin de réagir contre les plus grands efforts de l'esprit humain, loin de répudier les précieux enseignements qu'ils nous ont légués, nous les considérerons comme acquis, sauf les corrections inévitables qu'il faut apporter aux systèmes absolus.

De temps immémorial, le matérialisme et le spiritualisme, le sensualisme et l'idéalisme, se sont partagé le monde de la pensée. De tout temps aussi, il a existé, à des degrés divers, un positivisme un peu sceptique, cherchant à rester neutre dans la bataille et se bornant à constater les faits, à les généraliser et à les grouper dans une série progressive. C'est alors que, s'appliquant à cette série, le matérialisme tend à expliquer chaque sorte de phénomène par assimilation au phé-

nomène inférieur : la société par l'homme, l'homme par l'animal, l'animal par la plante, la plante par le fait chimique, celui-ci par le fait physique et ce dernier par le fait mécanique. Le spiritualisme, au contraire, s'efforce de rendre compte de chaque chose par assimilation au phénomène supérieur : au lieu de caractériser une progression par ses premiers termes, il la caractérise par son dernier, par la finalité, par l'idée, par l'absolu. Le spiritualisme paraît ainsi plus favorable aux grandes synthèses, à la philosophie, à la poésie, aux hypothèses qui fécondent l'expérience ; mais, à son tour, l'expérience, pour être précise et rectificative des vues de l'imagination, doit suivre les procédés du matérialisme.

Le sensualisme, qui fait venir toutes nos idées de l'expérience, est vrai à l'origine de nos connaissances ; mais il devient faux dès que les idées acquises prennent une influence dominante. L'homme pense maintenant, en vertu du langage, comme s'il avait des idées innées : l'idéalisme est donc devenu vrai.

Il n'y a point, comme on l'a prétendu, de contradiction insoluble entre ces systèmes opposés. Ils répondent à deux vues utiles et nécessaires. L'homme est un expérimentateur, un sensualiste, qui se pénètre peu à peu de la raison impersonnelle de la nature, c'est-à-dire de ses lois constantes, qui deviennent en lui des idées pures.

En somme, la doctrine matérialiste n'est, à tous ses degrés, qu'une doctrine provisoire, une sorte de camping expérimental, un laboratoire, qui nous permet

de vérifier, de contrôler, d'interpréter la doctrine spiritualiste, en la rendant positive. C'est de cette manière qu'on peut tirer de la spéculation philosophique le plus grand bénéfice possible pour la science, pour l'art et pour la morale.

Le résultat de cette élaboration est, à mon avis, presque entièrement conforme à la philosophie classique et à la morale chrétienne, pourvu qu'on ait soin d'y substituer au nom de Dieu la notion de la nature impersonnelle, c'est-à-dire de l'ensemble des lois invariables du monde; au nom de Providence, la notion de la puissance sociale, source de toute force et de tout bonheur individuels; au nom d'âme immortelle, la notion de la famille héréditaire, qui en est l'équivalent rationnel.

Nous arrivons ainsi à une concordance avec les doctrines antérieures qui est pour nous le criterium le plus certain de la vérité. Quand des systèmes nouveaux conduisent à des résultats imprévus et en opposition avec le sens commun, il ne faut pas les accueillir sans défiance. Les doctrines, au contraire, qui aboutissent à des conclusions à peu près connues et dont le mérite consiste surtout à fournir une approximation plus exacte de la vérité déjà entrevue, celles-là méritent une foi plus grande; car les méthodes interprétatives sont moins trompeuses que les méthodes radicales, elles se conforment mieux à la marche ordinaire du progrès, toujours successive, toujours lente, mais toujours sûre.

Pour appuyer cette conclusion sur un exemple suffi-

samment explicite, nous emprunterons au plus éloquent des philosophes contemporains, Victor Cousin, quelques pages dans lesquelles il a résumé sa doctrine, qui fait aujourd'hui la base de l'enseignement classique, et nous y indiquerons les corrections qu'il suffirait, à notre avis, d'y introduire pour la rendre irréprochable¹.

§ 1. — SYNTHÈSE DES PHILOSOPHIES. L'ÉCLECTISME.

« La philosophie, dans tous les temps, roule sur les idées fondamentales du vrai, du beau et du bien. L'idée du vrai philosophiquement développée, c'est la psychologie, la logique, la métaphysique ; l'idée du bien, c'est la morale privée et publique ; l'idée du beau, c'est cette science qu'en Allemagne on appelle l'esthétique, dont les détails regardent la critique littéraire et la critique des arts, mais dont les principes généraux ont toujours occupé une place plus ou moins considérable dans les recherches et même dans l'enseignement des philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Hutcheson et Kant.

» Sur ces points essentiels qui composent le domaine entier de la philosophie, le XVIII^e siècle nous a laissé en héritage trois grandes écoles qui durent encore aujourd'hui : l'école anglaise et française, dont Locke est

¹ Les extraits qui vont suivre sont tirés du Discours d'ouverture et du dernier chapitre (*Résumé de la Doctrine*) de l'ouvrage intitulé : LE VRAI, LE BEAU ET LE BIEN.

le chef et dont Condillac, Helvétius et Saint-Lambert sont parmi nous les représentants les plus accrédités ; l'école écossaise, avec tant de noms célèbres : Hutcheson, Smith, Reid, Beattie, Ferguson et Dugald-Stewart ; l'école allemande, ou plutôt l'école de Kant.

» L'école anglo-française représente particulièrement l'empirisme et le sensualisme, c'est-à-dire une importance à peu près exclusive attribuée dans toutes les parties de la connaissance humaine à l'expérience en général, et surtout à l'expérience sensible. L'école écossaise et l'école de Kant représentent un spiritualisme plus ou moins développé. Enfin il y a des philosophes, par exemple Hutcheson, Smith et d'autres, qui, se défiant des sens et de la raison, donnent au sentiment la suprématie.

» Telles sont les écoles philosophiques en présence desquelles est placé le xix^e siècle.

» Nous sommes forcés d'avouer qu'aucune d'elles ne contient, à nos yeux, la vérité tout entière. Il est démontré qu'une partie considérable de la connaissance échappe à la sensation, et nous pensons que le sentiment n'est une base ni assez ferme ni assez large pour porter toute la science humaine.

» En général, dans l'histoire de la philosophie, nous sommes pour tous les systèmes qui sont eux-mêmes pour la raison. Ainsi, dans l'antiquité, nous tenons pour Platon contre ses adversaires ; chez les modernes, pour Descartes contre Locke, pour Reid contre Hume, pour Kant contre Condillac à la fois et contre Smith. Mais, en même temps que nous reconnaissions la rai-

son comme une puissance supérieure à la sensation et au sentiment, comme étant par excellence la faculté de connaître en tout genre, la faculté du vrai, la faculté du beau, la faculté du bien, nous sommes persuadé que la raison ne se peut développer sans des conditions qui lui sont étrangères, ni suffire au gouvernement de l'homme sans le secours d'une autre puissance : cette puissance, qui n'est pas la raison, et dont la raison ne peut se passer, c'est le sentiment ; ces conditions, sans lesquelles la raison ne peut se développer, ce sont les sens. On voit quelle est pour nous l'importance de la sensation et du sentiment ; comment, par conséquent, il nous est impossible de condamner absolument ni la philosophie de la sensation, ni encore bien moins celle du sentiment. »

Ces idées sont des plus justes et prennent une lumière d'autant plus vive qu'on précise davantage le sens réel des mots dont s'est servi l'auteur. La sensation externe ou interne est évidemment le moyen de toute expérience, c'est-à-dire l'occasion et la confirmation de toute science. La raison est la réaction de l'intelligence humaine sur l'impression des sens à l'aide de toutes les idées déjà acquises ; c'est une élaboration des sensations qui comporte à la fois, et un emploi des notions communes aux autres hommes, et dans une mesure quelconque un travail original et personnel. Le sentiment est cette partie de la raison qui est en quelque sorte impersonnelle chez l'homme, parce qu'elle répond aux notions communes qui forment l'héritage séculaire de la race dont nous faisons partie et qui, nous péné-

trant dès le plus jeune âge, deviennent comme un instinct social, suivant lequel nous agissons bien plus par impulsion que par réflexion. Il est donc vrai de dire, comme Cousin, que la raison ne peut se passer ni de la sensation ni du sentiment. Cela signifie que toute pensée est une hypothèse qui doit être vérifiée par l'expérience, et que toute pensée individuelle emprunte sa principale puissance des résultats acquis de la pensée collective. Je me rappelle à ce propos que le philosophe qui voulut bien m'initier aux éléments de la science psychologique me disait que le sentiment est « l'état embryonnaire des idées. » Cette définition rentre pleinement dans notre interprétation, puisque toute idée individuelle n'est pour nous qu'un nouveau jet, une nouvelle pousse entrée sur le fonds commun de notions intellectuelles et morales que chaque génération transmet à la suivante avec des accroissements souvent insensibles mais non interrompus.

« Tels sont, continue Cousin, les fondements très simples de notre éclectisme. Il n'est pas en nous le fruit du besoin d'innover et de nous faire une place à part parmi les historiens de la philosophie ; non, c'est la philosophie elle-même qui nous impose nos vues historiques. Ce n'est pas notre faute si Dieu a fait l'âme humaine plus vaste que tous les systèmes, et nous sommes bien aise aussi, nous l'avouons, que tous les systèmes ne soient pas entièrement absurdes. A moins de donner un démenti aux faits les plus certains que nous avions nous-mêmes signalés et établis, il nous fallait bien, en les retrouvant épars dans l'histoire, les

reconnaitre et leur rendre hommage ; et si l'histoire de la philosophie, ainsi considérée, ne paraissait plus un amas de systèmes insensés, un chaos sans lumière un labyrinthe sans issue ; si au contraire elle devenait en quelque sorte, une philosophie vivante, c'est là, ce semble , un progrès dont on pourrait se féliciter , une des conquêtes les plus heureuses du xix^e siècle, le triomphe même de l'esprit philosophique. »

§ 2. — PHILOSOPHIE DE LA SENSATION.

« Il y a dans la philosophie de la sensation le vrai et le faux. Le faux c'est la prétention d'expliquer par les acquisitions des sens toute la connaissance humaine ; cette prétention-là, c'est le système même; nous la repoussons, et le système avec elle. Le vrai, c'est que la sensibilité, considérée dans ses organes extérieurs et visibles, et dans ses organes intérieurs, sièges invisibles des fonctions vitales, est la condition indispensable du développement de toutes nos facultés, non seulement des facultés qui tiennent évidemment à la sensibilité, mais de celles qui en paraissent le plus éloignées. Ce côté vrai du sensualisme, nous l'avons partout reconnu et mis en lumière... Pour nous la théodicée, la morale, l'esthétique, la métaphysique, reposent sur la psychologie... »

C'est aussi ce que nous avons reconnu dès le début de cet ouvrage, mais en déclarant en même temps que la psychologie ne consiste pas dans une vaine contemplation de soi-même, et qu'elle doit s'entourer de tou-

tes les lumières de la science du langage, ce recueil des traces visibles de la pensée, ainsi que de toutes les constatations de la physiologie, cette science des conditions organiques de la pensée.

« L'expérience, dit Cousin, ne renferme pas toute la science, mais elle en fournit les conditions. »

Ce mot si vrai semble échappé de la bouche d'un positiviste, car le positivisme, en réclamant toujours les vérifications de l'expérience, n'en reconnaît pas moins qu'une conception de la raison doit nécessairement précéder l'expérimentation. Dès le début de son grand ouvrage, Auguste Comte déclare que « si toute théorie positive doit nécessairement être fondée sur des observations, il est également sensible que, pour se livrer à l'observation notre esprit a besoin d'une théorie quelconque. Si, disait-il, en contemplant les phénomènes, nous ne les rattachions point immédiatement à quelques principes, non seulement il nous serait impossible de combiner ces informations isolées et, par conséquent, d'en tirer aucun fruit, mais nous serions même entièrement incapables de les retenir ; et le plus souvent, les faits resteraient inaperçus sous nos yeux. » De son côté, Claude Bernard, le grand expérimentateur que nous avons si souvent cité dans cette étude, était aussi d'avis que l'expérience ne renferme pas toute la science, témoin ces règles pratiques qu'il formulait dans son *Introduction à la médecine expérimentale* : « Il faut nécessairement expérimenter avec une idée préconçue (p. 40).... La méthode expérimentale ne développe que les idées qu'on lui soumet (p. 60)... »; et ce dicton qu'on lui

prête : « Quand on ne sait pas ce qu'on cherche, on ne voit pas ce qu'on trouve. »

Mais n'anticipons pas et poursuivons avec Cousin la démonstration des conditions empiriques :

« L'espace n'est rien pour nous sans les corps visibles et tangibles qui le remplissent, le temps sans la succession des événements, la cause sans ses effets, la substance sans ses modes, la loi sans les phénomènes qu'elle régit. La raison ne nous révélerait aucune vérité universelle et nécessaire, si la conscience et les sens ne nous suggéraient des notions particulières et contingentes. Dans l'esthétique, tout en distinguant sévèrement le beau de l'agréable, nous avons fait voir que l'agréable est l'accompagnement constant du beau, et que si l'art a pour loi suprême d'exprimer l'idéal, il le doit exprimer sous une forme animée et vivante qui le mette en rapport avec nos sens, avec notre imagination, surtout avec notre cœur. En morale, si nous avons mis Kant et le stoïcisme bien au-dessus de l'épicuréisme et d'Helvétius, nous nous sommes défendu d'une insensibilité en contradiction avec la nature humaine. Nous n'avons pas donné à la raison le devoir ni le droit d'étouffer les passions naturelles, mais de les régler; nous n'avons pas voulu arracher de l'âme l'instinct du bonheur, sans lequel la vie ne serait pas supportable un jour, ni la société possible une heure; nous nous sommes proposé d'éclairer cet instinct, de lui montrer l'harmonie cachée mais réelle qu'il soutient avec la vertu, et de lui ouvrir des perspectives infinitées.

» Avec ces éléments empiriques, l'idéalisme est mis à l'abri de cet enivrement mystique, qui peu à peu le gagne et le saisit quand il est tout seul et le décrie auprès des esprits sains et sévères.... Locke est pour nous le vrai représentant le plus original et tout ensemble le plus tempéré de l'école empirique. Dans les liens d'un système, il conserve encore une rare liberté d'esprit; sous le nom de réflexion, il admet une autre source de connaissance que la sensation; et cette concession au sens commun est bien considérable... »

§ 3. — PHILOSOPHIE DE LA RAISON.

« A côté de la philosophie de Locke, il en est une bien autrement grande, et qu'il importe de préserver de toute exagération pour la maintenir à toute sa hauteur. Fondé dans l'antiquité par Socrate, constitué par Platon, renouvelé par Descartes, l'idéalisme compte dans son sein, même parmi les modernes, les plus belles renommées. Il parle à l'homme au nom de ce qu'il y a de plus noble dans l'homme. Il revendique les droits de la raison; il rétablit dans la science, dans l'art et dans la morale des principes fixes et invariables, et du sein de cette existence imparfaite il nous élève vers un autre monde, le monde de l'éternel, de l'infini, de l'absolu. Cette grande philosophie a toutes nos préférences.

» Avec Reid et Kant, nous reconnaissons la raison comme la faculté du vrai, du beau et du bien. C'est à

sa vertu propre que nous rapportons directement la connaissance dans sa partie la plus humble et dans sa partie la plus élevée. Toutes les prétentions systématiques du sensualisme se brisent contre la réalité manifeste des vérités universelles et nécessaires qui sont incontestablement dans notre esprit. A chaque instant, que nous le sachions ou que nous l'ignorions, nous portons des jugements universels et nécessaires. Dans la plus simple des propositions est enveloppé le principe de la substance et de l'être. Nous ne pouvons faire un pas dans la vie sans conclure d'un évènement à sa cause. Ces principes sont absolument vrais, ils le sont partout et toujours. Or, l'expérience nous apprend ce qui arrive ici, là, aujourd'hui, demain ; mais ce qui arrive partout et toujours, surtout ce qui ne peut pas ne pas arriver, comment veut-on qu'elle nous l'apprenne, puisqu'elle-même est toujours limitée dans le temps et dans le lieu ? Il y a donc dans l'homme des principes supérieurs à l'expérience.

» De pareils principes peuvent seuls donner une base ferme à la science. Les phénomènes ne sont les objets de la science qu'en tant qu'ils révèlent quelque chose de supérieur à eux-mêmes, c'est-à-dire leurs lois. L'histoire naturelle n'étudie pas tel ou tel individu, mais le type générique que tout individu porte en lui, lequel demeure inaltérable, quand les individus passent et s'évanouissent. S'il n'y a point en nous d'autre faculté de connaître que la sensation, nous ne connaîtrons jamais que ce qu'il y a de passager dans

les choses, et encore nous ne le connaîtrons que de la connaissance la plus incertaine, puisque la sensibilité en sera la seule mesure, la sensibilité si variable en elle-même et si différente dans les différents individus. Chacun de nous aura la sienne, une science contradictoire et fragile, qu'un moment élève et qu'un autre détruit, mensonge autant que vérité, puisque ce qui est vrai pour moi est faux pour vous, et même sera faux pour moi tout à l'heure. Telle est la science et la vérité dans la doctrine de la sensation. Au contraire, des principes nécessaires et immuables fondent une science nécessaire et immuable comme eux : la vérité qu'ils nous donnent n'est ni la mienne ni la vôtre, ni la vérité d'hier, ni celle de demain, c'est la vérité en soi.

» Le même esprit transporté dans l'esthétique nous a fait saisir le beau à côté de l'agréable, et au-dessus des beautés diverses et imparfaites que la nature nous offre, une beauté idéale, une et parfaite, sans modèle dans la nature et seul modèle digne du génie.

» En morale, nous avons montré qu'il y a une distinction essentielle entre le bien et le mal; que l'idée du bien est une idée absolue tout comme l'idée du beau et celle du vrai; que le bien est une vérité universelle et nécessaire, marquée de ce caractère particulier qu'elle doit être pratiquée. A côté de l'intérêt qui est la loi de la sensibilité, la raison nous a fait reconnaître la loi du devoir, qu'un être libre peut seul accomplir.

morale est sortie une politique généreuse, i droit un fondement assuré dans le respect sonne, établissant la vraie liberté et la vraie

égalité, et invoquant des institutions protectrices de l'une et de l'autre, qui ne reposent pas sur la volonté mobile et arbitraire du législateur, quel qu'il soit, peuple ou monarque, mais sur la nature des choses, sur la vérité et la justice.

» De l'empirisme, nous avons retenu cette maxime, qui en fait toute la force : les conditions de la science, de l'art, de la morale, sont dans l'expérience, et souvent même dans l'expérience sensible. Mais nous professons en même temps cette autre maxime : le fondement direct de la science, c'est la vérité absolue ; le fondement direct de l'art, c'est la beauté absolue ; le fondement direct de la morale et de la politique, c'est le bien, c'est le devoir, c'est le droit ; et ce qui nous révèle ces trois idées absolues du vrai, du beau et du bien, c'est la raison. Le fond de notre doctrine est donc un idéalisme tempéré par une juste part d'empirisme.

» Mais à quoi servirait d'avoir restitué à la raison le pouvoir de s'élever à des principes absolus placés au-dessus de l'expérience, bien que l'expérience en fournisse les conditions extérieures, si ces principes n'ont pas de valeur objective, pour parler le langage de Kant ? A quoi bon avoir déterminé avec précision le domaine respectif de l'expérience et de la raison, si, toute supérieure qu'elle est aux sens et à l'expérience, la raison est captive dans leur enceinte, et ne peut rien savoir au delà avec certitude ! Nous voilà donc revenus, par un savant détour, au scepticisme, auquel le sensualisme nous conduisait directement et à moins de frais. Dire qu'il n'y a point de principe des causes,

ou dire que ce principe n'a aucune force en dehors du sujet qui le possède, n'est-ce pas dire la même chose ? Kant avoue que l'homme n'a pas le droit d'affirmer qu'il y ait hors de lui ni causes réelles, ni temps, ni espace, ni que lui-même ait une âme spirituelle et libre, cet aveu suffirait parfairement à Hume ; peu lui importeraient que, selon Kant, la raison de l'homme pût concevoir, et même ne pût pas ne pas concevoir les idées de cause, de temps, d'espace, de liberté, d'esprit, pourvu que ces idées ne s'appliquent à rien de réel. Je ne vois là qu'un tourment de plus pour la raison humaine, à la fois si pauvre et si riche, si pleine et si vide ! »

Ici, Cousin a profondément raison, mais il ne dit pas assez, à mon gré, pourquoi il a raison.

Il est certain que tout subjectif se résout en arbitraire ; et si les doctrines humaines se suivent et se développent méthodiquement, si l'on y découvre une filiation et un progrès, si elles concordent de plus en plus avec l'expérience des choses attestée par notre domination croissante sur les phénomènes de la nature, c'est la preuve qu'elles ne sont pas arbitraires et, par conséquent, qu'elles ne sont pas purement subjectives. Les doctrines tirent leur valeur de leur accord avec la réalité, non avec les faits apparents, qui sont variables, accidentels, contingents, mais avec les faits latents, c'est-à-dire les lois naturelles, qui sont constantes et générales. Les vérités universelles et nécessaires préexistent donc dans la nature, puisque tout notre effort est de les y découvrir. Pour qu'elles

passent dans notre esprit, il suffit d'un moyen qui les y imprime. Or, nous croyons fermement que ce moyen est le langage, qui, par sa propriété de se transmettre et par la transformation du concret à l'abstrait, du particulier au général, qu'il subit nécessairement dans la transmission, devient un instrument naturel de généralisation et d'hypothèse. Peu importe d'ailleurs que cette généralisation, que cette production d'hypothèses se forme un peu au hasard, puisque l'expérience est là qui les rectifie nécessairement et les adapte inévitablement, avec le temps, à la conformité des lois naturelles. L'idéalisme humain n'est donc, si l'on veut, à son début, qu'un arbitraire subjectif, mais constamment et invinciblement transformé en vérité objective par les patientes corrections de l'expérience.

§ 4. — PHILOSOPHIE DU SENTIMENT.

« Il est une troisième doctrine, ajoute Cousin, qui, trouvant la sensation insuffisante, et mécontente aussi de la raison, qu'elle confond avec le raisonnement, croit se rapprocher du sens commun en faisant reposer sur le sentiment la science, l'art et la morale. Elle veut qu'on se fie à l'instinct du cœur, à cet instinct plus noble que la sensation et moins subtil que le raisonnement.

» Oui, il y a un plaisir exquis attaché à la contemplation de la vérité, à la reproduction du beau, à la pratique du bien ; il y a en nous un amour inné pour

toutes ces choses : et quand on ne se pique pas d'une grande rigueur, on peut très bien dire que c'est le cœur qui discerne la vérité, que le cœur est et doit être la lumière et le guide de notre vie.

» Aux yeux d'une analyse peu exercée, la raison dans son exercice naturel et spontané, se confond avec le sentiment par une multitude de ressemblances. Le sentiment est attaché intimement à la raison ; il en est la forme sensible. Au fond du sentiment est la raison, qui lui communique son autorité, tandis que le sentiment prête à la raison son charme et sa puissance. »

Ces observations, qui sont très vraies, doivent nous servir à dissiper l'équivoque de ce mot « sentiment », qui désigne tantôt la sensation morale, l'émotion, et tantôt la raison obscure que les sensations morales accompagnent. La vérité est que tout exercice de notre raison, toute pensée quelconque provoque des sensations morales, et que ces sensations sont d'autant plus vives, d'après la physiologie, que l'émotion est plus soudaine, c'est-à-dire que la pensée est moins lente et moins laborieuse. Ainsi le raisonnement, qui est un calcul personnel, une élaboration d'idées, un effort de la pensée individuelle, n'est pas favorable à la vivacité des émotions morales. Et, par contre, la vivacité de l'émotion entrave le calcul ou le raisonnement ; elle exige que la pensée soit rapide ; celle-ci ne consiste plus alors qu'en un recours aux raisons déjà toutes formées, aux idées reçues, aux vérités transmises, qui sont l'héritage de tout le monde, aux lieux communs un peu banals, dont la valeur cependant peut être grande, quoi-

qu'elle ne soit pas neuve. La pensée provoquée ou accompagnée par l'émotion est donc une pensée instinctive, dont la justesse est garantie par la sagesse collective de l'humanité, qui nous l'a transmise avec le langage, mais dont la précision scientifique est absente, toujours d'accord avec la raison stationnaire de tout le monde, mais aussi toujours en arrière sur la raison en progrès des penseurs individuels. C'est de la sorte que sous le mot « sentiment » nous confondons deux choses distinctes, mais ordinairement unies : l'émotion morale et la raison banale devenue instinctive ; et c'est pourquoi le sentiment est mis en opposition avec le raisonnement, comme représentant l'antithèse de la raison collective par rapport à la raison individuelle, c'est-à-dire de la pensée familière et soudaine par rapport à la pensée profonde et réfléchie.

On peut dire que dans l'enthousiasme ce n'est plus l'homme qui pense, c'est l'humanité, et si l'homme ne vaut que par les trésors accumulés de l'humanité tout entière, il n'en est pas moins vrai qu'il est toujours en avance sur elle, puisque l'initiative et le progrès sont essentiellement individuels. Pendant que l'homme personnel s'efforce d'arriver à la science, l'homme collectif est encore attardé dans le mythe. Victor Cousin va, de bonne foi, nous en fournir un exemple.

« La preuve la plus répandue, dit-il, et la plus touchante de l'existence de Dieu, n'est-elle pas cet élan du cœur qui, dans la conscience de nos misères et à la vue des imperfections de tout genre qui nous assiègent, nous suggère irrésistiblement l'idée confuse d'un être

infini et parfait, nous remplit, à cette idée, d'une émotion inexprimable, mouille nos yeux de pleurs et même nous prosterne à genoux devant Celui que le cœur nous révèle, alors même que la raison refuse d'y croire ? »

Ainsi, Cousin nous fait toucher du doigt que la croyance en Dieu repose sur le sentiment, c'est-à-dire sur la raison instinctive et confuse, provoquée par l'émotion. En vain veut-il prétendre que la raison éclairée ne fait qu'encherir sur le sentiment, il se trompe, il est victime lui-même de son émotion, qui ne lui laisse pas reconnaître le mythe héréditaire qu'il a reçu de ses pères.

« A Dieu ne plaise, dit-il, que nous repoussions le secours du sentiment ! Nous l'invoquons, au contraire, et pour les autres et pour nous. Nous sommes ici avec le peuple, ou plutôt nous sommes peuple nous-même. C'est à la lumière du cœur empruntée à celle de la raison, mais qui la réfléchit plus vive dans les profondeurs de notre être, que nous nous confions pour entretenir dans l'âme de l'ignorant toutes les grandes vérités, et pour les sauver même dans l'esprit du philosophe des égarements ou des raffinements d'une philosophie ambitieuse.

» Oui nous croyons, avec Vauvenargues, que les grandes pensées viennent du cœur. L'enthousiasme est, à nos yeux, le principe des grands travaux comme des grandes actions.

» La voix du cœur, c'est la voix de Dieu ! »

— Traduisons plus exactement : La voix du cœur, c'est la voix de l'humanité disparue, l'oracle du passé.

« Nous faisons donc une grande place à ce noble élément de la nature humaine. Nous croyons l'homme tout aussi grand par le cœur que par la raison. Nous rendons hommage aux généreux écrivains qui, dans le relâchement des principes et des mœurs au XVIII^e siècle, ont opposé la beauté du sentiment à la bassesse du calcul et de l'intérêt. Nous sommes avec Hutcheson contre Hobbes, avec Rousseau contre Helvétius, avec l'auteur de *Woldemar* contre la morale de l'égoïsme. Nous leur empruntons ce qu'ils ont de vrai ; nous leur laissons des exagérations inutiles ou dangereuses. Il faut joindre le sentiment à la raison, mais non pas remplacer la raison par le sentiment. »

Dans cette maxime, Cousin retrouve toute sa sagesse. Il est certain que l'humanité, prise dans son ensemble, ne se trompe pas à proprement parler ; elle suit toujours le chemin du vrai, quoique en s'attardant sur la route. La raison générale qui se dégage de tous les peuples progresse dans une direction certaine, mais elle emploie, chemin faisant, des mythes et des symboles, elle personnifie les choses impersonnelles, elle anthropomorphise ; la vérité, néanmoins, se retrouve toujours sous ces formules embarrassées, comme un nouveau-né sous ses langes. L'individu, au contraire, est sujet à l'arbitraire et à l'erreur, il peut se tromper totalement ; dans son incertitude, le critérium auquel il doit se confier est l'accord de la raison et du sentiment, c'est-à-dire le concert de sa pensée individuelle avec la pensée collective, non dans la formule précise, mais dans la tendance générale. En un mot, le penseur

individuel a pour mission de développer les vérités pressenties par l'humanité, en les dégageant peu à peu des bandelettes où elles se trouvent emprisonnées.

§ 5. — LA THÉODICÉE.

Jusqu'ici, nous avons suivi presque sans réserve la doctrine de Victor Cousin ; nous allons maintenant paraître presque en contradiction avec elle, mais on verra ensuite que la contradiction n'est qu'apparente, car nous aboutirons sensiblement aux mêmes conclusions.

« La psychologie, l'esthétique et la morale, dit le professeur, nous ont conduit à un ordre de recherches plus difficiles et plus relevées, qui se mêlent à toutes les autres et la couronnent, la théodicée.

» La théodicée, nous le savons, c'est l'écueil de la philosophie. Nous pouvions l'éviter, nous arrêter dans les régions déjà bien hautes des principes universels et nécessaires du vrai, du beau et du bien, sans aller au delà, sans remonter jusqu'au principe de ces principes, à la raison de la raison, à la source de la vérité. Mais une telle prudence n'est, au fond, qu'un scepticisme déguisé ! »

Voyez-vous l'homme qui, ayant cependant l'intuition des justes limites de la philosophie, va se laisser emporter par le sentiment. Une telle imprudence, peut-on lui rétorquer, n'est au fond qu'un mythologisme déguisé.

« Ou la philosophie n'est pas, dit-il, ou elle est la dernière explication de toute chose. »

Mais non ; la philosophie, en tant que psychologie, esthétique et morale, n'est point en cause ; c'est tout au plus la métaphysique et la théodicée qui seraient menacées. Faudrait-il donc dire : Ou l'astronomie n'est pas une science, ou elle doit rendre compte de la gravitation ; ou la physique n'est pas, ou elle doit rendre compte de la chaleur et de l'électricité ; ou la chimie n'est pas, ou elle doit rendre compte de l'affinité ; ou la physiologie n'est pas, ou elle doit rendre compte de la vie.... — Aucune de ces sciences pourtant ne rend compte de la loi qu'elle étudie et dont elle constate le fonctionnement. Le savant, selon Claude Bernard, ne connaît jamais la nature ou l'essence des phénomènes, mais il n'en arrive pas moins à les dominer. « Le savant qui a poussé l'analyse expérimentale jusqu'au déterminisme d'un phénomène voit clairement qu'il ignore ce phénomène dans sa cause première, mais il en est devenu maître. » Et ailleurs il ajoute : « L'homme peut plus qu'il ne sait. » Si la prétention du philosophe Cousin était fondée le savoir de l'homme serait bien au-dessus de son pouvoir.

« Est-il donc vrai, poursuit Cousin, que Dieu nous soit une énigme indéchiffrable, lui sans lequel tout ce que nous avons découvert jusqu'ici de plus certain nous serait une insupportable énigme ? Si la philosophie est incapable d'arriver à la connaissance de Dieu, elle est impuissante ; car si elle ne possède pas Dieu, elle ne possède rien. »

Si l'on entend par Dieu la raison dernière de toute chose, il est évident qu'on n'y atteindra jamais, et, si la possession de Dieu ainsi comprise était la condition de la philosophie, il faudrait renoncer pour toujours à cette science suprême. Mais les faits ont démontré que la philosophie peut réussir à se constituer autrement. Les sciences, a-t-on observé, laissant de côté les causes inaccessibles, ne s'occupent sagelement et utilement que des lois effectives des choses ; et la science des sciences ou la philosophie en forme le couronnement par la synthèse qu'elle établit de tous ces systèmes de lois spéciales. Si l'on assimile chaque science à un code particulier, la philosophie est comparable à la Constitution qui précède les codes et qui règle la confection des lois. De même alors qu'il y a des chartes républicaines qui ne dépendent d'aucun octroi royal, de même la philosophie peut-être conçue en dehors de tout fonctionnement personnel de Dieu.

La philosophie doit pourtant posséder Dieu, en ce sens qu'elle doit pouvoir expliquer l'origine de la notion de Dieu et la signification réelle de cette splendide conception. La croyance en Dieu est un phénomène que la psychologie a évidemment le devoir d'expliquer ; autrement, elle serait impuissante. Mais il semble qu'elle y soit déjà parvenue, en révélant la manière dont les mythes se forment et s'interprètent.

Le mythe est une illusion du langage que notre esprit subit parce qu'il est impuissant à la rectifier. Tout mot ayant à l'origine une signification physique, aucun fait moral ou intellectuel ne peut s'exprimer que par

assimilation à un fait physique, c'est à dire par une image que nous prenons au pied de la lettre. Tout phénomène avant d'être exprimé abstrairement est donc formulé mythiquement; et ce n'est que par l'oubli du sens primitif des mots que le mythe se dégage peu à peu de son enveloppe matérielle pour devenir une abstraction.

On peut embrasser aujourd'hui presque entièrement la grande évolution que la notion de Dieu a subie, depuis son point de départ où, dans notre race arienne, elle paraît s'être confondue avec la lumière ou le soleil¹, jusqu'à nos jours où, dans la langue des philosophes déistes, elle représente l'individualisation des abstractions les plus pures. Dieu est maintenant le plus sublime des êtres de raison, que nous ne pouvons déterminer dans aucune de ses conditions, car nous supposons qu'il n'en a pas (chose contradictoire à notre universelle expérience); mais, malgré tout le respect que nous conservons pour cette grande et invérifiable hypothèse, nous devons constater qu'elle nous est en pratique indifférente, puisque nous sommes régis par l'intermédiaire nécessaire des lois phénoménales, dont nous sommes déjà maîtres ou dont nous avons l'espoir fondé de devenir maîtres un jour.

« Les vérités universelles et nécessaires, affirme Cousin, ne sont pas des idées générales que notre esprit tire par voie d'abstraction des choses particulières ; car

¹ *Zeus* et *deus* ont la même origine que *dies*. Voir entre autres travaux récents, les études si intéressantes de MM. Max Müller et Michel Bréal.

les choses particulières sont relatives et contingentes, et ne peuvent renfermer l'universel et le nécessaire. »

Rectifications. Les vérités universelles et nécessaires, contrairement à ce que dit Cousin, sont des idées générales que notre esprit tire par voie d'abstraction des choses particulières ; car les choses particulières, toutes relatives et contingentes qu'elles soient, n'existent que par les lois de la nature ; elles renferment donc forcément l'universel et le nécessaire qui les fait vivre.

« D'un autre côté, poursuit notre auteur, ces vérités (universelles et nécessaires) ne subsistent pas en elles-mêmes ; elles ne seraient ainsi que de pures abstractions, suspendues dans le vide et sans rapport à quoi que ce soit. La vérité, la beauté, le bien, sont des attributs et non des êtres. Or, il n'y a pas d'attributs sans sujet. Et comme ici il s'agit du vrai, du beau et du bien absolu, leur substance ne peut être que l'être absolu. C'est ainsi que nous arrivons à Dieu. »

Tout au contraire, peut-on répondre, c'est ainsi que nous n'y arrivons pas. Nos idées générales ne sont que des abstractions de choses particulières ; et les lois générales des phénomènes, si on les considère comme des attributs, ont pour sujets les êtres périssables et contingents en lesquels elles se combinent et s'accompagnent.

Quand la pure lumière jaillit du grossier combustible, quand la pesanteur précipite un corps vers la terre et quand la mystérieuse affinité produit la combi-

aison intime des particules d'un corps, nous n'imaginons pas comme sujet de ces trois attributs : la lumière, la pesanteur, l'affinité, — un être absolument lumineux ou infiniment pesant ou cohésif, et nous n'hésitons pas à reconnaître que ces attributs universels et nécessaires, qui expriment les relations des objets matériels, sont les propriétés constantes des corps variables, les conditions de leur existence, les lois auxquelles ils sont soumis.

Il en est de même du vrai, du beau, du bien, qui, pour être d'un ordre plus élevé, n'expriment cependant aussi que les relations harmoniques des choses. Ces notions seraient inconcevables si, après les avoir abstraites des réalités où on les observe, et les avoir mises à part à l'aide de mots particuliers, on voulait en faire les attributs d'un être hypothétique appelé Dieu. Dieu, dans ce cas, ne pourrait être que le grand Tout, c'est-à-dire le monde lui-même ; ou bien il n'est qu'un pur symbole.

En inférant Dieu comme sujet de ces attributs abstraits, on est donc victime des mots et l'on commet une métaphore qui transpose toute la philosophie et la transforme en religion. Connaissant d'ailleurs cette altération, il est facile de rétablir le sens caché du symbolisme religieux suivi par Victor Cousin.

« La vérité absolue, s'écrie-t-il avec enthousiasme, est en Dieu : c'est Dieu même sous une de ses faces.... Il est le principe de la beauté dans la nature. C'est lui que nous adorons, sans le savoir, sous le nom d'idéal, quand notre imagination, entraînée de beautés en beau-

tés, appelle une beauté dernière où elle puisse se reposer.... Dieu est le principe de la vérité morale comme de toutes les autres vérités. »

Ce lyrisme revient à dire : Nous adorons sous le nom de Dieu, comme une concentration dernière de tout notre idéal, ce que nous entrevoions d'absolu dans le vrai, dans le beau et dans le bien. Mais, à défaut de ce symbole, notre émotion est la même en contemplant ces idées pures qui résument l'harmonie de la nature entière ; et une telle émotion, contenue dans de justes bornes, est un équivalent salutaire de la prière religieuse.

§ 6. — LA MORALE ET LA DESTINÉE.

Sauf la différence de langage, que nous venons de signaler, presque tous les éloquent enseignements de Victor Cousin sont applicables à notre doctrine.

« Tous nos devoirs, dit-il, sont compris dans la justice et la charité. Ces deux grands préceptes, nous ne les avons pas faits ; ils nous sont imposés ; de qui donc peuvent-ils venir, sinon d'un législateur essentiellement juste et bon ? »

Écartons la figure du législateur, qui n'aurait aucun sens pour nous, car, dans la langue positive, un législateur, du moins un législateur juste et bon, n'est pas un homme qui crée arbitrairement des lois en les puissant dans son imagination, c'est un homme qui observe et reconnaît les lois effectives, les saines cou-

tumes auxquelles la société doit de prospérer, et qui les reproduit dans ses formules écrites. Le législateur n'est pas un créateur, il n'est qu'un secrétaire de la nature; et je ne suppose pas que les auteurs de théodicies ambitionnent ce titre pour leur Dieu.

Mais, à part cet abus de mot, il est profondément vrai que les deux grands préceptes de justice et de charité n'ont pas été inventés par les hommes, et qu'ils leur sont, au contraire, imposés par le fait social lui-même.

La société ne vit et ne progresse que par les individus qui la composent, et simultanément nul être individuel ne peut subsister et prospérer que par le secours et la protection de la collectivité dont il fait partie. Dire qu'il doit y avoir une réciprocité d'amour et de sollicitude entre ce tout vivant et ces membres également vivants, c'est simplement énoncer qu'il y aura conscience, de part et d'autre, de l'intime union, de la mutuelle dépendance, de la fraternité véritable, qui est le principe même de la vie sociale : c'est là la charité. Mais ce mouvement spontané, cette force d'expansion ne pourra pas être indéfinie, elle aura sa limite, elle se heurtera au strict devoir de ne sacrifier aucune des parties à une autre partie, de ne décourager aucun membre en favorisant outre mesure un autre membre et de ne point affaiblir enfin l'unité ou l'harmonie sociale en tolérant des envahissements particuliers : voilà la justice. Justice et charité sont donc les conditions nécessaires de toute société durable : ou la société doit périr ou elle doit s'y conformer. Du moment

qu'une société vit et se développe, c'est qu'elle puise son accroissement dans le principe de justice et de charité.

« Dans cet immense univers dont nous entrevoyons une faible partie, tout semble, malgré plus d'une obscurité, ordonné en vue du bien général, et ce plan atteste une providence. »

Précisons davantage. Ce plan atteste un déterminisme, une liaison, un concours nécessaire des parties, une solidarité universelle. Constater que l'univers a des lois, c'est reconnaître l'harmonie générale du monde, exception faite des oscillations passagères qui sont dues au hasard des conflits. Le bien est cette harmonie même qui résulte de l'effet constant d'une loi générale, mais il est inutile de transformer cet effet de la loi en un moyen providentiel, et rien n'autorise à y voir une intention secrète pour une fin inconnue.

« A l'ordre physique qu'on ne peut guère nier de bonne foi, ajoutez, dit Cousin, la certitude, l'évidence de l'ordre moral que nous portons en nous-mêmes. Cet ordre suppose l'harmonie de la vertu et du bonheur; il la réclame donc. »

Rien n'est plus vrai, en philosophie; rien n'est plus nécessaire, en pratique; et rien n'est plus certain, dans la perspective des temps.

La série des lois du monde nous fait passer insensiblement de ce qu'on appelle l'ordre physique à l'ordre moral : la loi de réciprocité (qui n'est qu'une face du déterminisme) s'observe aussi bien dans les réactions vitales et sociales que dans la gravitation, elle

appartient aussi bien à l'ordre moral qu'à l'ordre physique. Cette loi réclame, comme le dit Cousin, l'harmonie de la vertu et du bonheur. Croire à la vitalité d'une nation indépendamment de la prospérité des individus, ou croire au bonheur en dehors de la force et de la moralité, — équivaudrait à croire à la possibilité d'un effet sans cause, d'un phénomène sans condition : cela serait contradictoire.

Mais la philosophie plane dans la vérité absolue sans condition d'espace ni de temps ; tandis que la pratique reste dans la vérité relative. Toute vérité absolue n'implique pas une réalité immédiatement correspondante, elle indique seulement une tendance de la nature, c'est-à-dire le terme idéal de la série progressive des faits observés.

« Sans doute, reprend Cousin, cette harmonie paraît déjà dans le monde visible, dans les conséquences naturelles des bonnes et des mauvaises actions, dans la société qui punit et récompense, dans l'estime et le mépris public, surtout dans les troubles et dans les joies de la conscience. Toutefois cette loi nécessaire de l'ordre moral n'est pas toujours exactement accomplie ; elle doit l'être pourtant, ou l'ordre moral n'est point satisfait, et la nature la plus intime des choses, leur nature morale, demeure violée, troublée, pervertie. Il faut donc qu'il y ait un être qui se charge d'accomplir, dans un temps qu'il s'est réservé et de la manière qui conviendra, l'ordre dont il a mis en nous l'inviolable besoin ; et cet être, c'est encore Dieu. »

Une pareille conclusion équivaudrait à laisser la question en suspens et à s'en remettre à l'inconnu pour la résoudre. Non, l'ordre moral n'est point encore satisfait; oui, la morale absolue, c'est-à-dire la claire aperception des tendances de la nature, exige qu'il le soit. Donc, il faut que, dans un temps donné, cet ordre soit établi; donc, il faut qu'un progrès s'accomplisse et que la société s'améliore; donc, il faut que, tous tant que nous sommes, loin de nous désintéresser de la chose en remettant à une autre vie l'occasion de compenser les vices de celle-ci, il faut, dis-je, que nous nous employions, dans la mesure de nos forces, à l'accomplissement du progrès, c'est-à-dire à l'accroissement de la justice et de la charité.

Tout démontre que c'est là notre rôle, dans ce coin du monde que nous habitons. Sans nous, la terre ne connaîtrait que la violence et la ruse des instincts brutaux, le déchaînement sans motif des forces aveugles. Au lieu de cela, la conscience et la moralité commencent à poindre dans l'esprit de l'humanité et, par elle, à se répercuter sur les règnes inférieurs, en favorisant les bonnes races, les belles créations et les fonctions régulières des choses. Nous pouvons être heureux et fiers de cette grande et sublime mission que les plus hauts penseurs nous révèlent; mais nous ne devons pas oublier qu'un petit nombre d'entre nous seulement commence à être initié à ce divin mystère, et que la conversion du monde, qui se poursuit probablement par d'autres humanités dans d'autres univers, n'est encore sur notre terre qu'à son plus humble

début : c'est une raison de plus pour travailler sans relâche à nos admirables fins.

**§ 7. — CONCORDANCE FINALE DE LA PHILOSOPHIE AVEC
LES RELIGIONS.**

Sans poursuivre davantage la comparaison des doctrines et le commentaire du spiritualisme, nous pensons en avoir assez montré la secrète concordance pour pouvoir aussi nous écrier avec Cousin :

« Nous voici donc arrivés, de degrés en degrés, à la religion. Nous voici en communion avec les grandes philosophies... et en même temps avec les religions qui couvrent la terre, avec la religion chrétienne, la nourrice et l'institutrice de la société moderne¹. »

Oui, nous sommes en communion avec toutes ces religions et toutes ces philosophies, car nous n'enseignons pas autre chose que ce qu'elles enseignent, et, en interprétant leurs dogmes, nous ne faisons que traduire leur doctrine du langage mythique et mystique en langage précis.

La vérité est de tous les temps et de tous les systèmes, mais elle y est différemment masquée et costumée. L'interprétation positive, en nous donnant les moyens de reconnaître cette vérité cachée, nous four-

¹ Cousin a dit : « Nous voici en communion avec les grandes philosophies qui toutes proclament un Dieu... » Nous, qui pensons êtres d'accord aussi avec les grandes philosophies qui ne personnifient pas la nature, nous avons cru pouvoir supprimer le membre de phrase du philosophe déiste, sans altérer sa pensée.

nit ainsi le secret de tout comprendre, de tout concilier et de tout respecter.

Nous remplirons ainsi le mystérieux adage de Pascal : « Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple »; ce qui signifie, comme l'explique Sainte-Beuve, qu'il faut avoir la raison profonde et distincte de ce dont le peuple a le bon sens confus, et en parlant comme le peuple, savoir mieux que lui pourquoi on le dit.

Désormais, quand on nous demandera, comme le grand maître des francs-maçons à ses nouveaux adeptes : « Croyez-vous en Dieu et en l'âme immortelle ? » — nous répondrons :

Oui, je crois à la Science qui nous révèle les lois invariables du monde, je crois au Progrès social qui réalise tous les jours, dans une mesure un peu plus grande, la justice et la liberté, et je crois à la Famille qui nous fait revivre indéfiniment en nos fils.

FIN.

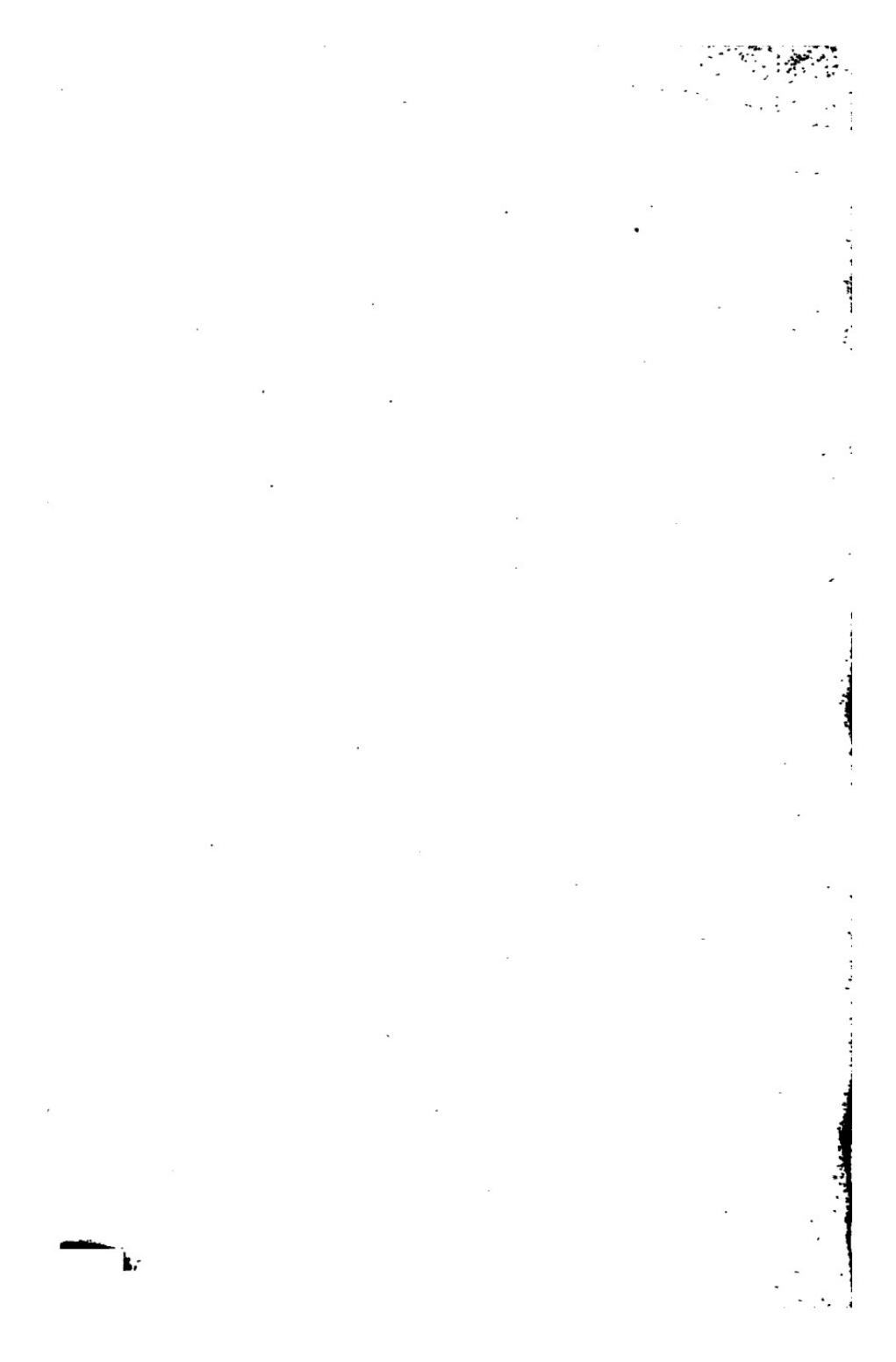


TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : LE PROBLÈME ET LA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER.

Démonstration de l'existence de l'âme et de Dieu, p. 3 — Objet de cette étude, p. 5. — Les trois conquêtes de la méthode cartésienne ; le doute méthodique chez Socrate, Descartes, Pascal, Claude Bernard, p. 6. — Base expérimentale de la philosophie cartésienne : la psychologie, p. 8. — Où mène la contemplation du monde extérieur (Schopenhauer et Renan), p. 10. — Conflit de l'optimisme et du pessimisme ; il faut le résoudre par les révélations de notre conscience, p. 12. — Descartes a bien posé sinon résolu le problème, p. 14.

CHAPITRE II.

— Deux points de vue dans l'étude des phénomènes : le statique et le dynamique, p. 18. — La méthode dynamique ou expérimentale a renouvelé les sciences naturelles et physiologiques, p. 19. — Les philosophes idéalistes en observant l'ordre des idées ont négligé le mouvement de l'esprit humain, p. 20. — Transformation de la psychologie ; ses ressources expérimentales : l'observation interne, l'étude du langage, la constatation des faits, p. 22.

PREMIÈRE PARTIE : THÉORIE DES IDÉES

CHAPITRE III.

QU'EST-CE QUE LA PENSÉE ? 29

La plante sent, l'animal juge, l'homme pense ; il interpose un syllogisme entre son impression et son action, p. 29. — Une seule forme de raisonnement ; l'induction n'est qu'une déduction provisoire, p. 33. — Courte analyse du raisonnement et du jugement : le jugement est une simultanéité de deux idées, le raisonnement de trois au moins, p. 35. — Toute idée est une unité mentale relative, p. 37. — Les mots sont la condition des idées, p. 40.

CHAPITRE IV.

LE LANGAGE ET LA FORMATION DES IDÉES. 43

Le nombre infini des idées s'exprime par un nombre limité de mots qui se ramènent à quelques radicaux exprimant des métaphores ou des circonstances matérielles, p. 43. — Synthèse sommaire du langage ; état de l'enfant avant qu'il parle ; les premières racines du langage ; verbes et pronoms ; leurs combinaisons, p. 47. — Formation des idées : unification successive des éléments mentaux parallèle à la combinaison des éléments verbaux, p. 50.

CHAPITRE V.

- DE L'ORIGINE DES IDÉES PURES OU INNÉES. FORMATION DE L'IDÉALISME. 55
 Contradictions apparentes de notre pensée, p. 55. — La vérité absolue et la vérité relative, p. 56. — La beauté absolue et la beauté relative, p. 57. — Le bien absolu et le bien relatif, p. 60. — Idées relatives transformées en idées absolues, p. 62. — Idées négatives transformées en idées positives : l'infini, le temps, l'espace, p. 65. — Influence du langage dans ces transformations ; en apprenant la langue des aîeux, nous nous façonnons nécessairement à l'idéalisme, p. 67. — Nature des idées nécessaires (ou innées) ; en expliquant leur origine, on ne nie pas leur vérité, p. 71.

CHAPITRE VI.

- INFLUENCE DU PROGRÈS DE L'IDÉALISME SUR LES SENTIMENTS. 73
 Développement progressif des sentiments parallèle à celui des idées, p. 73. — La conscience ou la personnalité, la sympathie, l'idéalité, p. 74. — De la transformation des passions : l'amour, p. 77. — L'amour de Dieu, p. 79.

CHAPITRE VII.

- FAITS A L'APPUI DE LA THÉORIE DES IDÉES. LA NAISSANCE D'UN AXIOME. 81
 L'homme pense parce qu'il parle : le sourd-muet avant l'abbé de l'Épée, p. 81. — Les inégalités d'éducation et les inégalités d'aptitudes ; le cerveau est un organe et un *substratum* ; danger d'un idéalisme disproportionné au cerveau, p. 83. — Histoire des axiomes et des propositions générales ; les axiomes disparus, p. 86. — Un axiome en formation : *Tout phénomène a sa condition d'existence* il est hors de doute dans les sciences mathématiques et physiques,

p. 88. — Il est contesté en physiologie; conflit du vitalisme ou de l'animisme avec la médecine expérimentale, p. 93. — Le nouvel axiome n'est pas encore nettement proposé dans la science des faits sociaux, p. 97.

DEUXIÈME PARTIE : APPLICATIONS

CHAPITRE VIII.

DIEU ET LA PROVIDENCE.	101
--------------------------------	-----

Les idées innées sont acquises : introduction de cette donnée dans l'argumentation de Descartes, p. 101. — Il y a une raison extérieure qui se reflète dans notre pensée, sous forme de religion d'abord, puis de philosophie scientifique, p. 103. — Transformations de la religion : la divinité arbitraire ; la divinité coutumière, p. 104 ; — la divinité constitutionnelle (Jos. de Maistre), p. 107 ; — la divinité réduite à sa plus simple expression (M. de Courcy) : l'utilisation du hasard par la Providence divine, p. 110. — Au terme de ces métamorphoses de l'idée théologique, l'homme vise à se faire Dieu (E. Renan), p. 116. — La société, à un certain degré de développement, joue le rôle de Providence à l'égard des individus ; concordance de l'unité ou de l'union sociale avec la liberté, et de la liberté avec la raison, p. 117. — Traduction de l'argument de Descartes, p. 120.

CHAPITRE IX.

IDÉES D'UNE PHILOSOPHIE RÉUNISSANT SPINOZA, KANT ET COMTE. LA QUESTION DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.	122
--	-----

L'équivalent positif de Dieu et de la providence, p. 122. — Affinités de cette doctrine avec le panthéisme, p. 123 ; — avec le criticisme, p. 126 ; — avec le positivisme, p. 128. — La question de l'immortalité ; aucune de ces doctrines n'entraîne la mortalité de l'âme ; rectification du problème posé par Descartes qui fonde l'immortalité sur la nécessité de la justice, p. 131. — Pressentiment de Victor Hugo et solution possible, à vérifier d'après les lois du déterminisme, p. 134.

CHAPITRE X.

LES CONDITIONS PHYSIOLOGIQUES DE LA PENSÉE. 136

Le cerveau est l'organe de la pensée, p. 136. — Le cerveau ne fonctionne et la pensée ne se manifeste que sous la stimulation du sang oxygéné : la veille et le sommeil, p. 139. — Action du cœur et du grand sympathique sur le cerveau et sur la pensée : influence du moral sur le physique et réciproquement, p. 143. — Résumé des conditions physiologiques nécessaires à l'activité et à la liberté de la pensée, p. 146. — Le déterminisme de la pensée n'implique aucun matérialisme, p. 149.

CHAPITRE XI.

DE L'AME. 151

Aspect idéal du corps vivant : outre les éléments organiques, il y a une formule de combinaison, p. 151. — De l'organisation de la vie, p. 153. — L'être humain est une société d'organites (En note : il est moins juste de dire que toute société est un être vivant), p. 157. — L'âme humaine est, comme l'âme sociale, une unité harmonique indépendante de ses éléments matériels (En note : examen d'une opinion contraire de Platon dans le *Phédon*), p. 158.

CHAPITRE XII.

COMMENT L'AME EST IMMORTELLE. 162

Comment l'âme, substance ou formule, est immortelle en soi, mais réalisable seulement à l'aide de conditions organiques périssables, p. 162. — De la reproduction des mêmes organisations physiologiques et de la renaissance possible des âmes, p. 164. — Du souvenir des vies antérieures et de la conscience de l'identité, p. 167. — Exemples de continuité de vie : le maître et le disciple, le père et le fils, p. 169. — La sympathie et la personnalité ne sont que deux formes du même

sentiment; l'amour légitime, p. 171. — Les conditions de l'immortalité : la filiation du sang et la filiation de l'esprit; c'est à nous d'acquérir la conscience de notre immortalité, p. 173. — Le ciel et l'enfer, p. 176. — Les sanctions terrestres pour chaque individu; sa solidarité avec les ancêtres et les descendants, p. 177.

CONCLUSION : LE SPIRITUALISME

CHAPITRE XIII.

ADAPTATION DU SPIRITUALISME A LA DOCTRINE EXPÉRIMENTALE.	185
--	-----

Matérialisme, spiritualisme et positivisme : systèmes nécessaires et non contradictoires, aboutissant aux mêmes conclusions pratiques, p. 185.
— Examen de la doctrine classique de Victor Cousin :

§ 1. — Synthèse des philosophies; l'éclectisme	p. 188
§ 2. — Philosophie de la sensation.	192
§ 3. — Philosophie de la raison.	195
§ 4. — Philosophie du sentiment.	200
§ 5. — La théodicée.	205
§ 6. — La morale et la destinée.	211
§ 7. — Concordance de la philosophie avec les religions.	215

FIN DE LA TABLE.

DIEU ET L'AME

ESSAI D'IDÉALISME EXPÉRIMENTAL

PAR

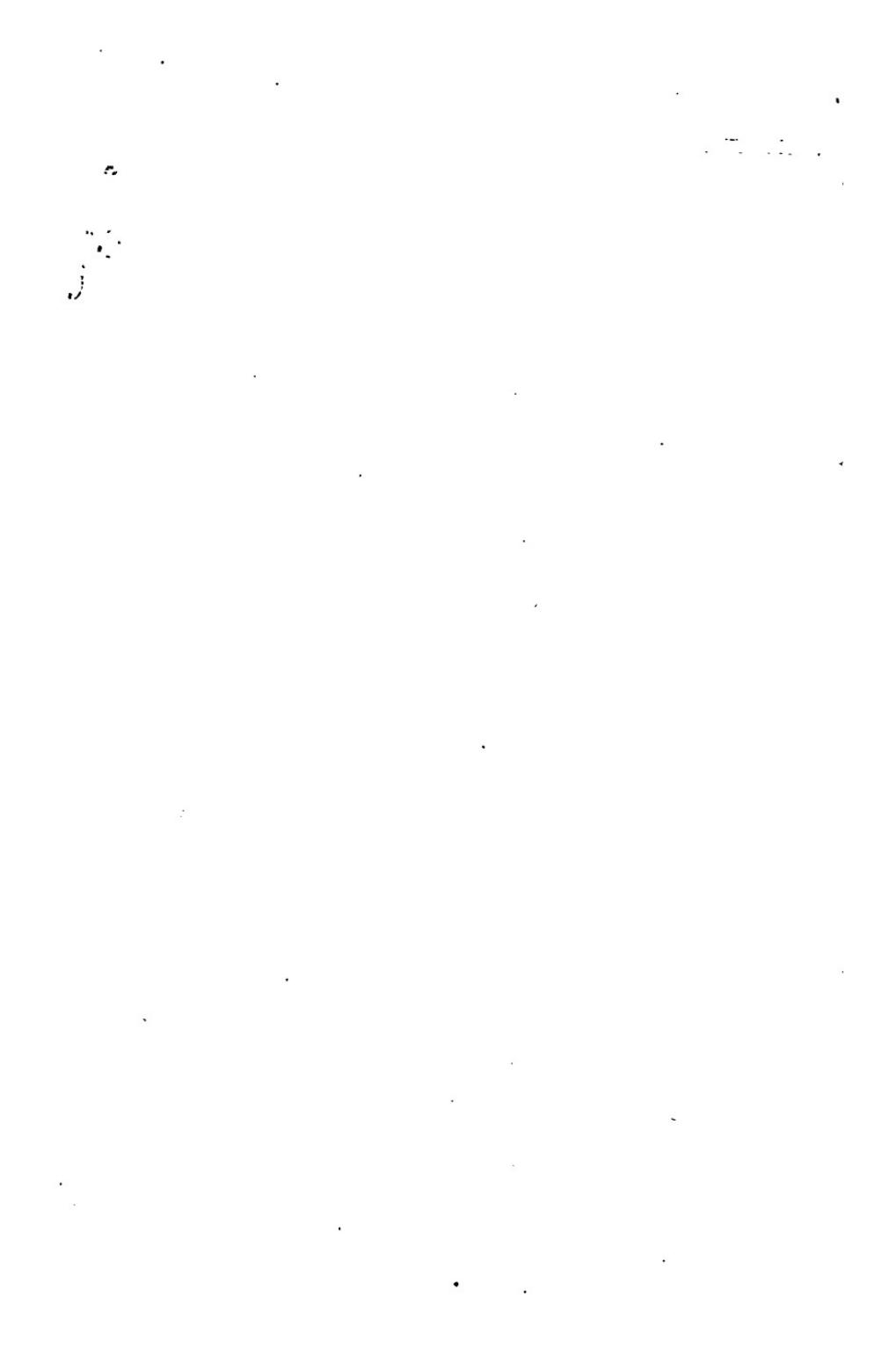
Adolphe COSTE

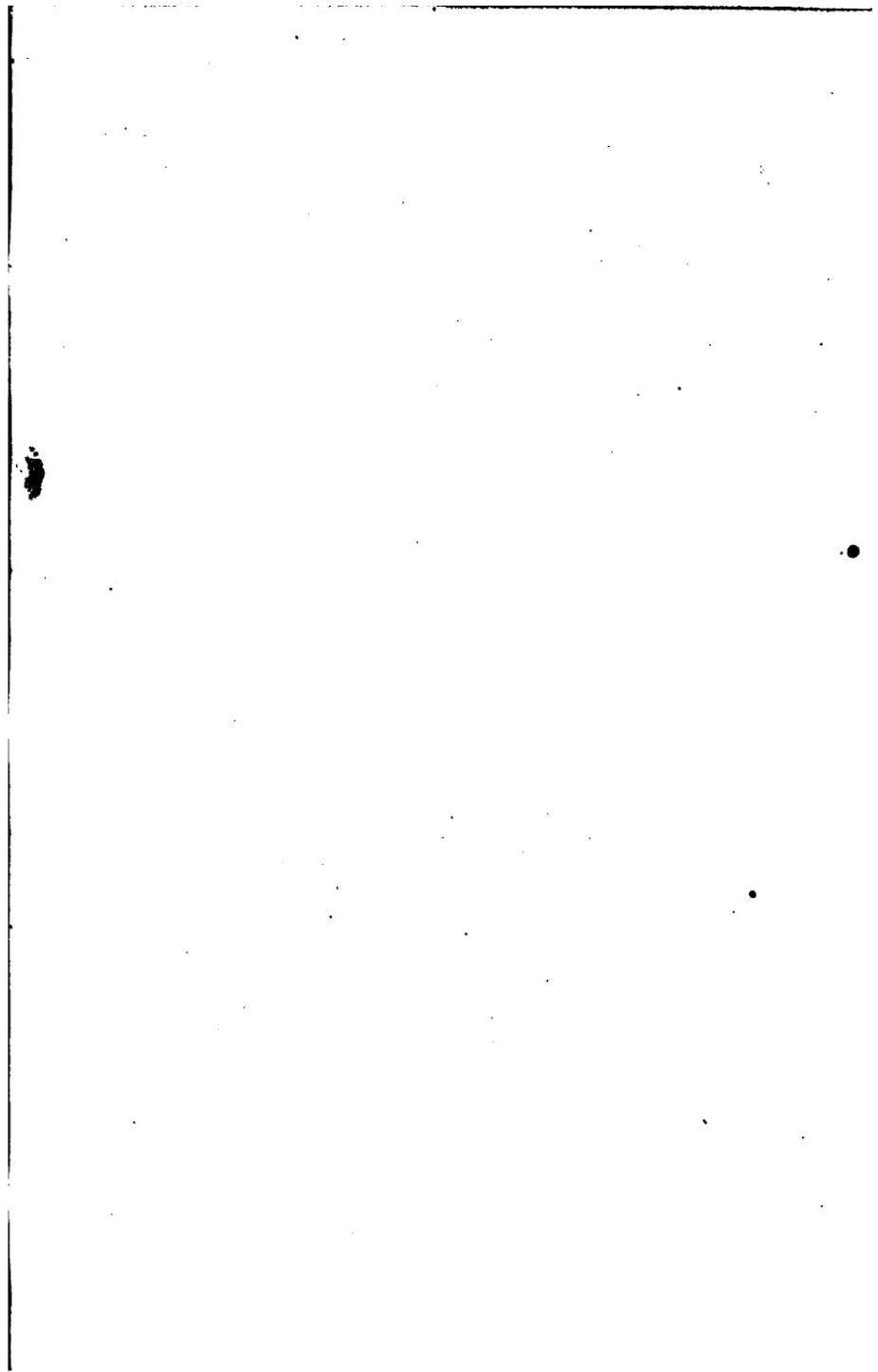
PARIS

C. REINWALD, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES SAINTS-PÈRES, 15

1880





BIBLIOTHÈQUE
DES SCIENCES CONTEMPORAINES
PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DES SAVANTS ET DES LITTÉRATEURS LES PLUS DISTINGUÉS
PAR LA LIBRAIRIE C. REINWALD

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION

Cette collection paraîtra par volumes in-12 format anglais, aussi agréable pour la lecture que pour la bibliothèque; chaque volume aura de 10 à 15 feuillets, ou de 350 à 500 pages. Les prix varieront, suivant la nécessité, de 3 à 5 francs.

EN VENTE

- | | |
|---|----------|
| I. La Biologie , par le docteur LETOURNEAU. 2 ^e édition. 1 vol. de 518 pages avec 112 gravures sur bois. Prix, broché, 4 fr. 50 ; relié, toile anglaise. | 5 fr. |
| II. La Linguistique , par Abel HOVELACQUE. 2 ^e édition. 1 vol. de 454 pages. Prix, broché, 4 fr. ; relié, toile anglaise . . . | 4 fr. 50 |
| III. L'Anthropologie , par le docteur TOPINARD, avec préface du professeur Paul BROCA. 3 ^e édition. 1 vol. de 576 pages avec 52 gravures sur bois. Prix, broché, 5 fr. ; relié, toile anglaise. | 5 fr. 75 |
| IV. L'Esthétique , par M. Eugène Véron, directeur du journal <i>l'Art</i> . — Origine des Arts. — Le Goût et le Génie. — Définition de l'Art et de l'Esthétique. — Le Style. — L'Architecture. — La Sculpture. — La Peinture. — La Danse. — La Musique, — La Poésie. — Volume de 506 pages. Prix : broché, 4 fr. ; relié, toile anglaise | 4 fr. 50 |
| V. La Philosophie , par M. André Lefèvre, 1 vol. de 612 pages. Prix, broché, 5 fr. ; relié, toile anglaise. | 5 fr. 75 |

Saint-Denis. — Imprimerie CH. LAMBERT, 17, rue de Paris.

